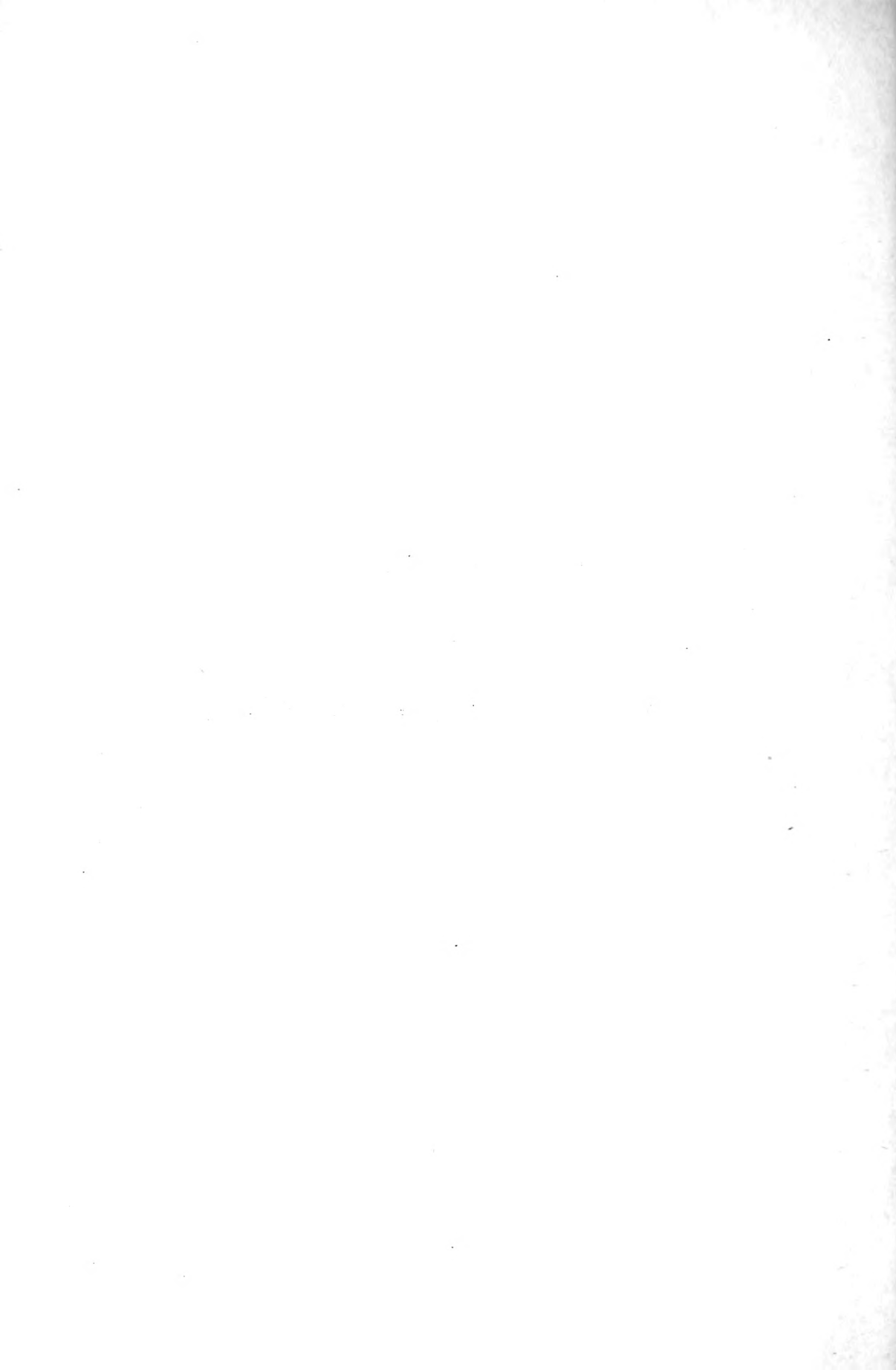






Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Ottawa

Revue
de
l'Université d'Ottawa



Revue
de
l'Université d'Ottawa



1948
dix-huitième année



L'Université d'Ottawa
Canada



L'Ottawa universitaire

Ottawa est devenue la ville des plans; tout le monde en fait et de toutes sortes. A commencer par le ministre jusqu'à l'homme de la rue, en passant par les urbanistes, tous devisent sur la capitale future. On démolit partout et partout on édifie. Les palais, les hôtels, les gares, les théâtres surgissent de toute part, les boulevards et les promenades ceignent la ville et la coupent dans toutes les directions. De nombreux jardins seront aménagés.

Mais une chose manque dans tous ces projets. La capitale du pays, d'un pays bilingue et à forte proportion catholique, se doit de posséder sa cité universitaire catholique et bilingue. Voilà ce à quoi nous pensons et sérieusement. Alors que le Canada est devenu et devient de plus en plus une grande puissance, il faut qu'à l'exemple des autres capitales, Ottawa ait sa cité universitaire, et que celle-ci soit à la hauteur de la ville qui l'abrite. Il y va de l'honneur de la capitale elle-même, il y va de la renommée du peuple canadien, et étant donné le caractère de l'Université, civile et pontificale, il y a va de la gloire de l'Église canadienne.

Tout ici-bas, cependant, est un mélange d'esprit et de matière; les universités ne font pas exception. On ne peut donner les cours en plein air; il faut des édifices. On ne peut fonder des facultés qui s'imposent et il est impossible de développer celles qui existent déjà avec le seul dévouement et les seules prières des professeurs et des amis. Des sommes d'argent et des sommes considérables sont exigées pour mener à bonne fin l'œuvre de l'éducation chrétienne supérieure dans notre vie moderne, en Amérique surtout. Voilà ce qui explique les souscriptions qui s'organisent partout pour venir en aide aux universités. Les universités de Québec et de Montréal ont eu la leur dans le cadre diocésain et on en connaît les heureux résultats. Ottawa a présentement la sienne.

Notre vénéré chancelier, voulant que le second centenaire continue et amplifie le mouvement scientifique et le rayonnement catholique commencés ici sous d'humbles auspices, a pris l'initiative de cet acte de charité chrétienne et surnaturelle qui est demandé aux catho-

liques de sa juridiction. A l'exemple des catholiques des États-Unis, qui soutiennent de leurs deniers la Catholic University of America de Washington, et à l'exemple non moins édifiant des catholiques italiens, qui répondent si généreusement à la *giornata universitaria* organisée par le pape Pie XI en faveur de l'Université du Sacré-Cœur de Milan, les catholiques canadiens tiennent à faire de l'Université de la capitale canadienne un véritable centre de lumière et de foi. Pour leur part, les autorités de l'Université d'Ottawa n'ont pas d'autre ambition que de travailler à l'honneur et à la gloire de l'Église et de la patrie. Les diocésains d'Ottawa, qui ont le très grand avantage de posséder chez eux l'Université bilingue et catholique de la capitale, imitant leurs frères de Québec et de Montréal, font un succès de la souscription en faveur de leur Université. Enfin, tous les Canadiens qui comprennent la valeur d'un enseignement supérieur fondé sur les principes authentiques du christianisme se montrent « pratiquement » sympathiques à l'appel de secours lancé par le premier pasteur du diocèse de la capitale fédérale pour doter le pays d'une institution vraiment nationale par son caractère bilingue.

On ne peut mieux comprendre le sens et la portée du geste demandé aux fidèles d'Ottawa qu'en transcrivant tout au long le discours adressé par S. Exc. le Chancelier à ses collaborateurs, à l'occasion de la présentation des souhaits du nouvel an.

« L'année 1848 ramène le centième anniversaire de la fondation du Collège de Bytown par le premier évêque de ce diocèse, monseigneur Guigues. Il convient le célébrer un tel anniversaire d'une façon tout à fait digne de cette institution qui, depuis cent ans, joue un rôle de premier ordre dans le développement du diocèse d'Ottawa et du pays tout entier.

« Le Collège de Bytown s'est identifié dès la première heure de son existence avec le nouveau diocèse. Il a été l'objet de la plus grande sollicitude du premier pasteur du diocèse de Bytown. — Après monseigneur Guigues, monseigneur Duhamel et ses successeurs ont témoigné à l'égard du collège devenu université un intérêt vraiment paternel et constant. Cette institution, en retour, a bien servi notre diocèse. Elle a dispensé à des milliers de jeunes gens de langue française et de langue anglaise les bienfaits de l'instruction et de l'éducation

catholiques. Elle a fourni des chefs et des apôtres. Pendant quatre-vingts ans, elle a abrité et préparé les candidats au sacerdoce pour notre clergé diocésain.

« Aussi le diocèse d'Ottawa ne peut rester indifférent à cet anniversaire. Nous désirons nous associer au personnel de l'Université, lorsqu'en octobre prochain, on rappellera les sacrifices des fondateurs, les gloires du premier centenaire de cette institution.

« Cet anniversaire marque une étape importante dans l'histoire de notre Université. La divine Providence, dans ses desseins insondables, semble avoir attendu cette heure pour nous dire qu'il faut aller de l'avant. Le temps est venu pour notre Université de sortir de l'ombre, de se lancer à la conquête du savoir et d'attirer à elle, par l'établissement de nouvelles facultés et écoles, des étudiants plus nombreux. Elle doit prendre et garder la première place dans le domaine de l'enseignement dans cette capitale fédérale. L'honneur de l'Église et l'avenir de notre catholicisme sont en cause. Avec le développement de notre pays jeune et prospère, notre région et notre ville prennent une importance singulière. L'Église, par nous, est appelée de plus en plus à jouer un rôle décisif et prépondérant. Pour cela nous avons besoin d'une grande et forte Université. L'heure est grave. Si nous ne nous intéressons pas au développement de l'Université, d'autres prendront les devants.

« Les Oblats de Marie-Immaculée, depuis cent ans, ont tenu le coup, et ont consacré à cette œuvre primordiale, des centaines de leurs meilleurs sujets. Ils y ont enfoui des sommes énormes d'argent et de sacrifices. Actuellement, 125 Oblats de Marie-Immaculée, avec 175 professeurs laïques, donnent l'enseignement à 3.600 élèves. Mais en face de l'avenir et des tâches écrasantes que le développement des facultés de médecine et de génie imposent, les autorités de l'Université se tournent vers nous. Nous ne pouvons rester sourds à cet appel. Nous devons épouser entièrement la cause de l'Université. C'est celle du diocèse, du clergé tout entier et des fidèles, parce que c'est la cause de l'Église dans ce coin de notre patrie.

« Que cette année 1948 soit donc l'année universitaire comme 1947 a été l'année mariale par excellence !

« Il faut que notre Université grandisse, il faut que nous lui portions secours. C'est pourquoi nous avons décidé d'organiser une grande campagne de souscription dans les limites de notre diocèse, de concert avec les autorités de l'Université, afin de prélever les fonds nécessaires aux développements qui s'imposent: faculté de médecine, école de génie, de commerce, école des gradués, etc. Ce sera le cadeau du diocèse d'Ottawa, en même temps que le geste de sa reconnaissance à l'endroit de notre Université jubilaire, des Oblats et des professeurs qui s'y dévouent depuis cent ans. Ce sera notre manière d'assurer l'avenir de l'Église dans notre pays, pour maintenir dans cette capitale fédérale son influence de rayonnement apostolique, et donner à notre jeunesse catholique des deux langues les moyens de s'instruire et de devenir des catholiques convaincus, en même temps que d'honnêtes citoyens.

Cette campagne de souscription sera entreprise sous peu. Nous en ferons les préparatifs au cours des mois de janvier et de février. Nous la mettrons sous la protection de Marie immaculée, patronne de notre Université de par la volonté de Léon XIII, et sous celle de saint Joseph, le premier protecteur du Collège de Bytown. »

LA DIRECTION.

Dr. Drew on the Menace of Communism[★]

I wish to express first of all my very deep appreciation of the honour you have conferred upon me by inviting me to join the ranks of Honorary Graduates of this great University. I am also very conscious of the privilege it is for such a very recent graduate to be asked to address Convocation. For that reason I think it would be well for me not to presume too soon to join the ranks of your educational lecturers but rather to discuss a subject which, although it is very directly related to education, can hardly be described as strictly academic.

During the past week, international Communism opened a new phase of its attack on democratic freedom. Having established control over the Governments of Eastern Europe by terrorism and murder, it now moves against the great industrial nations of Western Europe. In France and Italy, Communist directed strikes have paralysed essential services in many of the most important cities and seriously threaten the security of both countries.

Already, there are encouraging signs that French and Italian workers are refusing to follow those treacherous leaders, who are doing their best to wreck the domestic economy of their own countries as the preliminary step to revolution.

All who love freedom and decency will hope and pray for the success of the efforts now being made by both Governments to restore order and preserve the democratic system. If they do succeed completely, as we all hope they will, it is important, however, that here in Canada and in other free nations, people will not forget the clearly disposed pattern of the Communist plan of attack.

In France, less than one third of the organised workers are Communists, but Communists do hold most of the key positions in the

★ A speech by the Honourable George Drew at the Convocation of the University of Ottawa, Wednesday, December 3rd, 1947.

many trade unions which are affiliated with the Communist-dominated Worker's General Committee. It has now become abundantly clear to the French Government that these Communist officials are in no way serving the cause of the French workers but are merely revolutionary agents of Moscow who are doing their best to destroy the domestic economy of France so that the resulting chaos and despair may destroy organized resistance to a Communist dictatorship.

The drastic anti-strike legislation now before the French Chamber of Deputies is aimed only at the restriction of Communist sabotage but unavoidably it limits at the same time long-established rights of the French workers. Those who believe most strongly in personal freedom have at last decided that freedom of association and personal freedom of action must not be strained to the point of giving traitors the freedom to destroy freedom itself.

Momentous days lie ahead for the people of France and Italy but whatever the outcome may be the only occasion for surprise is that anyone should be surprised at the course followed by the Communists. Just as Hitler disclosed his terrible intentions when he wrote *Mein Kampf*, the Communist leaders have disclosed their equally evil designs in the clearest possible terms. Unfortunately there has been as little general desire to believe the ugly truth which the Communists have given us to read as there was a few years ago to believe that the Nazi imitators really meant what they said.

What has happened in Europe should now impress Canadians with the importance of understanding exactly what Canadian Communists are really trying to do. Dramatic as were the disclosures of the recent spy trials, they have not the same significance for Canadians as the written statements of the leader of the Canadian Communist Party, Tim Buck, and other members of that party.

They have left no doubt that their main purpose is to promote industrial strife and extend Communist power by political strikes under the direction of Communist union officials. Their declared plan of action is precisely the same as that which has been unfolding in Italy and France. For that reason, Canadians generally, and union members particularly, should read and read with the utmost care, what Buck has written about their intentions.

Buck has left no doubt that their main activities are directed to the extension of control within the ranks of organized labour. This is his own explanation of their activities in a report to his Communist Masters in Moscow:

The political line of our party is to utilize this tendency of radicalization by adopting a policy of developing demands and initiating movements in different industries . . . On account of the position of Canadian working class it is necessary to develop demands in advance rather than merely wait for sporadic outbreaks. Spontaneous strikes do not generally assume the proportions of the possibilities that the spontaneous strikes in the United States do, because of the difference in the size of the centres and the industrial concerns. The political value of these strikes therefore tends to be less, unless we ourselves can prepare them in certain industries. The result is that we have adopted a policy of developing demands in many industries and on this basis sharpening relations and developing strike movements.

It will be seen that there is no reference to the needs of the workers or the nature of their demands. The purpose is to create demands not in the interests of the workers but so that political strikes may result from their activities.

If the strikes which Buck is discussing had as their purpose the advancement of the legitimate interests of organized labour, then the words I have quoted would perhaps offer very little cause for concern in themselves, but Buck has made it clear that he and his followers have a very different purpose in organizing strikes. These are Buck's own words. Surely they are not open to misinterpretation:

Once we have mastered the political strike, the general strike is but a step and the general strike during a political crisis is the gateway to revolution.

These words might have been spoken during these last few weeks by Thorez in France or Togliatti in Italy. There is no difference whatever in the pattern. They are however quoted from a statement by Buck printed for the benefit of the party followers.

Next we may ask ourselves what is meant in this case by revolution. Attempts are made from time to time to convey the impression that they are working for a revolution within the framework of the constitution and not by force of arms. Here again, however, we have the advantage of a definition formally adopted by the Canadian

Communist Party and approved by Buck. This is their definition of the kind of revolution for which they are working:

Revolution means an historic event when one part of the population imposes its will upon the other part of the population by bayonets, guns and rifles.

Again let us seek their own explanation of what they hope to achieve by such a revolution. In a book written by Tim Buck under the title of *What we Propose*, we find at page 174 of this Canadian counterpart of *Mein Kampf* this simple and very positive statement:

We shall lead the workers forward through struggles to power and the victorious establishment of our Soviet Canada.

In the light of what is now happening in Europe how can we be excused for failing to recognize the full implications of this brutally frank statement by the leader of the Canadian Communist Party. In their printed textbooks members of the Canadian Communist Party are instructed to do everything possible to gain official positions within Canadian unions. Buck has emphasized over and over again that a small number of men occupying such positions can create widespread disturbance throughout the whole country. Never is there any suggestion that they should seek these positions for the purpose of advancing the interests of Canadian workers. Always emphasis is on what can be done to bring about political strikes with the ultimate object of revolution.

With this bold declaration of Buck himself that the Canadian Communists seek to cause strikes only for the purpose of creating industrial unrest, organized labour has a very real concern about the fact that the key positions in several of our most important unions are held by self avowed Communists. With their proud record of ever increasing achievement organized labour has good reasons for taking its own steps now to meet this situation. Whatever doubts there may have been about the real import of Buck's words, that doubt must surely now have been removed, by the actions of French and Italian Communists in strict conformity with the very pattern so clearly placed before us by Buck and his associates.

The remedy lies in the hands of organized labour. They have it within their own power to deal with this evil and corrosive force by the simple democratic process of removing Communists from office. Certainly it will no longer be possible to disregard the warnings which now come to us from France and Italy that Communists must not be permitted to undermine the strength and security of the State by the use of legal powers which exists only for the purpose of advancing the legitimate interests of organized labour.

The overwhelming majority of industrial workers throughout Canada have no use for Communism and its vile anti-Christian doctrines. With the evidence before them of what the Communists really intend to do within the ranks of organized labour, they now have a golden opportunity to help themselves and help the whole of Canada by clearing their ranks of this treacherous Fifth Column. In that way they can lay the foundation for effective co-operation and good will between labour, management and government. It is the one sure way to create that measure of domestic security and stability which is the desire of every loyal Canadian.

I have chosen to make these remarks to you today because this subject is so closely related to education and also because it has been brought so much before us by recent events. It is essential that we not only meet this threat to our Christian way of life by positive action to restrain these subversive activities. It is of even greater importance that we so instruct our youth so that they will be prepared to resist the arguments of those who seek to spread this base materialist doctrine which today threatens the peace and security of the whole world. Not academic instruction but the development of character is man's greatest need and man's greatest safeguard in these critical days. To that purpose this University is dedicated and in carrying out that great task I wish you the utmost success in the years ahead.

George A. DREW,
Premier of Ontario.

Catholicisme et centralisation

Les chrétiens, en tant que chrétiens, pèsent-ils du poids de leur influence et de leur nombre sur l'orientation de la politique et de la législation qui nous régissent ou nous régiront demain ? Les militants catholiques jouent-ils, dans la vie de la nation, le rôle qui leur revient ? Points d'interrogation importants. Questions pertinentes. Thème opportun d'examens de conscience collectifs.

Je voudrais exposer ici les données d'un problème à longue portée qui s'ébauche présentement, mais qui intéresse tous les esprits que préoccupe l'avenir du catholicisme chez nous.

Dans un monde instable, en pleine gestation, à une époque de révolution larvée comme celle que nous traversons, l'Église doit pouvoir rallier toutes ses forces, être en mesure de mobiliser tous ses fils fidèles, mais surtout ceux auxquels une culture plus poussée donne une compréhension exacte des graves problèmes que posent les orientations nouvelles et les implications multiples et diverses qu'ils connotent. Dans notre société bouleversée et changeante, que deviendra l'Église ? De quelles libertés continuera-t-elle de jouir ? Sauvegardera-t-elle, dans un âge d'universelle sécularisation, ses écoles, ses hôpitaux, ses associations, ses moyens matériels d'action spirituelle ? Questions angoissantes et pleines de soucis pour ceux qui veillent à ses destinées. Centre névralgique, point crucial de tous les conflits entre le sacerdoce et l'empire, entre l'Église et la Cité. Ce sont là des préoccupations qui doivent retenir notre attention dès maintenant, car, tôt ou tard et plus tôt que tard, des difficultés de cet ordre surgiront dans notre pays.

L'univers semble sur le point de s'effondrer et l'humanité court au suicide, on ne cesse de le proclamer comme on ne cesse de redire que la catastrophe ne sera pas évitée si les hommes ne retrouvent le sens profond des valeurs spirituelles et religieuses qui ont civilisé l'Occident et mis un peu de justice et de charité dans les rapports entre individus et entre nations.

Il faut qu'au moins chez nous, nous sachions conserver à la Cité le caractère chrétien qui l'a distinguée jusqu'ici. Pour cela, il faut que nous gardions à l'Église sa vigueur et sa liberté d'action afin qu'elle puisse accomplir l'œuvre de paix et de relèvement qu'elle poursuit, sans découragement et sans défaillance, depuis tant de siècles.

Mais il s'élève des nuages à l'horizon et, sans vouloir jeter un cri d'alarme ni prédire des orages prochains, je me permettrai de vous communiquer mes inquiétudes.

Nous sommes membres d'un État fédéral qui n'est ni anti-chrétien ni hostile. Bien au contraire. Toutefois, nonobstant des manifestations fréquentes de bienveillance, il ne s'est pas toujours montré un gardien sûr de nos libertés ni un défenseur jaloux de nos droits religieux et scolaires. L'histoire nous donne, à ce sujet, des leçons plutôt déprimantes.

Or, ne l'oublions pas, il semble s'exercer au sein des États fédéraux comme une force centripète, une force centralisatrice irrésistible qui ramène petit à petit vers le centre les juridictions propres aux collectivités composantes. Il y a comme une pente naturelle du fédéralisme vers l'État unitaire. Rivier ne conçoit pas autrement le destin du fédéralisme; c'est une évolution continue d'une union libre et assez floue de peuples autonomes vers une forme unitaire de gouvernement. « La confédération des États, écrit-il, se concentre de manière à former un État fédéral, puis la concentration et la centralisation augmentent jusqu'à ce que l'État atteigne la forme unitaire. »

Il serait donc stupide de se boucher les yeux et de refuser de regarder ce qui se passe à côté de nous ou de fermer nos livres d'histoire. Ce mouvement centralisateur, cette force centripète, pourquoi ne s'exerceraient-ils pas chez nous comme ailleurs, surtout dans un âge où les États, tous les États, par nécessité ou par égarement, tendent à accaparer, par un processus de lente absorption, les activités universelles de la nation — celles des provinces, des municipalités et même des syndicats, — pour les diriger d'un centre unique, d'une chambre de contrôle à laquelle rien n'échappe, d'où partent toutes les consignes et où viennent aboutir toutes les requêtes.

Cela n'existe pas présentement chez nous, mais pour combien de temps continuerons-nous de jouir de ce laisser-faire un peu paterne

qui nous abandonne encore de larges avenues de liberté où nous pouvons évoluer à peu près à notre guise.

Il ne s'agit pas, on le comprend, de politique à Ottawa, à Toronto, à Québec, à Winnipeg ou à Vancouver. Il s'agit encore moins de tel ou tel gouvernement. Quelle que soit la couleur ou l'étiquette des groupes qui détiendront les rênes du pouvoir dans la capitale fédérale ou dans les provinces, le problème ce posera un jour ou l'autre dans toute son acuité. Ce jour-là, il faudra être préparé à l'envisager et à exiger une solution qui sauvegarde les valeurs essentielles, les libertés élémentaires que l'Église réclame partout, sous l'œil menaçant des dictatures totalitaires comme au sein des démocraties libérales. C'est dans des conjonctures pareilles qu'on devra faire appel à nos militants catholiques, parce qu'ils sont mieux outillés que quiconque pour comprendre ces problèmes complexes, pour en saisir la capitale importance et pour défendre les droits sacrés de la foi s'ils sont mis en danger.

Le mal moderne de la centralisation n'est point propre au pouvoir central dans un État fédéral; on le retrouve à tous les échelons inférieurs, dans toutes les collectivités publiques subordonnées. Mais ce que je veux mettre en lumière de façon particulière ici c'est le péril inhérent à la centralisation dont nous sommes menacés chez nous. Péril pour les intérêts catholiques dans un État comme le nôtre, composé d'éléments religieux hétéroclites, ou nous restons une minorité, minorité puissante mais minorité quand même, et où nos concitoyens d'autres confessions ne comprennent plus la nécessité d'institutions confessionnelles et le rôle de la religion dans l'éducation de la jeunesse ou le soin des malades ni celui de la charité surnaturelle dans l'assistance des malheureux.

Parmi les institutions que l'Église estime indispensables à la poursuite de sa mission pacifique, celle qui occupe la première place, c'est l'école. L'école chrétienne, vous savez combien l'Église y tient, non pour exercer je ne sais quelle domination maléfique sur les esprits et sur les consciences ou pour régenter l'ordre temporel et les États — comme le prétendent des adversaires malveillants, ignorants ou inconscients, — mais pour enseigner les vérités de la foi, former les âmes à la vertu et écarter des jeunes tiges, encore trop frêles pour résister

aux coups de vent et aux empiètements de l'ivraie, les contacts dangereux ou funestes. L'école est la citadelle que l'Église défendra toujours avec le plus d'acharnement, c'est le dernier fortin où elle retranchera ses troupes en retraite quand les murs de la ville seront tombés et que l'ennemi, après avoir envahi le temple, l'aura chassée du sanctuaire.

Je n'en veux pour preuve que l'attitude des évêques américains, qu'on soupçonna naguère, injustement croyons-nous, d'indifférence ou de froideur à l'égard des écoles confessionnelles et qui dépensent maintenant des centaines de millions annuellement pour l'érection et le maintien d'écoles libres. Le seul diocèse de Chicago se propose de lever vingt-cinq millions de dollars afin de mener à terme un vaste projet de construction de « High Schools » catholiques indépendants. Que dire des efforts désespérés tentés et de la campagne lancée récemment par l'épiscopat français dans le dessein d'alerter l'opinion et d'essayer de sauver les derniers vestiges d'enseignement libre qu'un système d'instruction publique athée n'a pas réussi à éliminer depuis un siècle. Ils démontrent une fois de plus l'irréductible détermination de l'Église de maintenir à tout prix ces bastions avancés de défense spirituelle.

Il en est de même, à des degrés divers mais pour des motifs également impérieux, de nos services hospitaliers, de nos organisations de secours aux indigents, de nos syndicats professionnels et de nos associations militantes.

Autant en vertu de cette immanence irrésistible qui tend à la concentration des pouvoirs, dont nous parlions tantôt, qu'à la faveur des urgences de guerre, des deux guerres, et des crises économiques sans cesse renaissantes, le mouvement centralisateur est commencé chez nous.

Déjà, le gouvernement central préconise, et c'est louable, un vaste programme d'assurances sociales apportant à la masse des prolétaires un peu plus de bien-être matériel et un peu moins de précarité de moyens dans les conjonctures difficiles de la vie. Cela entraînera toutes sortes de conséquences et finira par mettre les autorités fédérales aux prises avec un problème de confessionnalité. Aujourd'hui c'est l'assurance-chômage, demain ce sera l'assurance-santé, l'assuran-

ce maternelle, l'assurance prénatale, que sais-je encore. Alors surgira la question du choix de l'hôpital, du choix du médecin, du choix de l'infirmière avec toutes les complications que des choix de cet ordre peuvent amener.

Qu'arrivera-t-il en effet ? Les projets de loi sont préparés par les fonctionnaires supérieurs des ministères dont l'immense majorité sont des non-catholiques et que l'aspect proprement religieux d'un problème n'intéresse d'aucune façon. Ils sont ensuite soumis au ministre qui les agrée parfois à peu près sans examen et qui se croit souvent obligé de les défendre devant le Cabinet et de les imposer à ses collègues : ceux-ci n'osent pas protester avec trop de véhémence par crainte de s'immiscer dans des affaires qui ne relèvent pas directement de leur compétence. Je ne veux pas dire qu'il en est toujours ainsi, mais je soupçonne que cette scène se répète assez souvent.

Par éducation, par inclination naturelle et quelquefois par conviction mal éclairée, les chefs de Cabinet et leurs collaborateurs immédiats n'imaginent pas facilement d'autres institutions, émergeant au budget de l'État, que des institutions neutres. Pour eux, la neutralité est la solution unique, la solution idéale et la moins coûteuse à l'État, la réponse irréfutable à toutes les réclamations. Ce n'est point généralement malveillance calculée ou opposition systématique, c'est plutôt inconscience, ignorance des situations réelles et totale incompréhension des exigences de la foi pour les vrais croyants.

Jusqu'ici le gouvernement fédéral n'a eu que peu ou point à intervenir en des domaines où les intérêts religieux étaient impliqués et, dans le passé, quand des problèmes de cet ordre se sont posés, on les a résolus dans le sens de la confessionnalité — je songe présentement aux écoles indiennes et aux hôpitaux établis pour nos pauvres tribus deshéritées. Sa juridiction se limite, en effet, généralement à des questions d'ordre purement temporel : la justice, les travaux publics, les chemins de fer, les impôts, la défense nationale et autres affaires similaires.

Mais à mesure qu'Ottawa pénètre sur des terrains dont le spirituel ne saurait se désintéresser, à mesure que le transfert au fédéral des pouvoirs détenus par les provinces s'opérera, car je doute fort qu'on s'arrête sur cette pente, il faudra veiller et obtenir que les droits

des catholiques soient efficacement protégés. Dès à présent, il faut voir à ce qu'on n'établisse point de précédents qui engagent l'avenir, puisqu'on connaît la force du fait acquis dans les pays de structure juridique britannique. Autrement on viendra plus tard soutenir que la tradition établie ne permet que des institutions neutres, qu'il s'agisse d'écoles, d'hôpitaux ou d'autres services de même nature, et qu'il est conséquemment impossible d'accorder des privilèges à l'une quelconque des confessions religieuses.

Ce qu'il faut redouter par-dessus tout, c'est une fausse et dangereuse orientation de la politique du gouvernement central s'engageant sur une voie sur laquelle il sera difficile de le faire revenir, et adoptant un système qui ne donnera pas satisfaction à 45% du peuple canadien et suscitera probablement des luttes acrimonieuses, compromettant pour des années la paix intérieure et l'unité de la nation.

A l'heure où j'écris, qui peut dire s'il ne se prépare pas dans les officines gouvernementales des projets de loi contre lesquels l'Église sera forcé de faire des représentations et des réclamations. L'Église aime la paix et ne fera pas de protestations ouvertes si les choses peuvent s'arranger à l'amiable. Encore moins engagera-t-elle une lutte pour des motifs légers ou futiles; seuls des intérêts supérieurs d'importance primordiale pourraient l'entraîner à recourir à ce moyen extrême. Afin qu'un jour comme celui-là ne se lève jamais, l'Église compte sur le concours éclairé et l'action effective de tous les chrétiens. Nos représentants politiques, demain comme aujourd'hui je l'espère, feront leur devoir, mais ils ont besoin d'être soutenus et de sentir derrière eux la poussée irrésistible de l'opinion et l'appui sans réserve du monde pensant.

Qu'on ne vienne pas surtout nous répéter que nous sommes une minorité et qu'il faut bien plier devant la volonté de la majorité. Il y a des libertés qui ne se quémandent pas, mais qui s'imposent. Il y a des droits qu'une minorité tient ni des plébiscites ni des chambres représentatives, mais d'une loi plus haute qu'on ne saurait violer sans saper les fondements de l'autorité et l'ordre même de l'État.

Certes la constitution, prise à la lettre, ne nous accorde que peu de garanties à part les droits scolaires antérieurs à 1866. Toutefois, il y a, dans chaque province, des traditions établies, plus intelligentes

et plus généreuses que ce système d'universelle neutralité dont certains esprits bornés songeraient à nous doter. Il serait vraiment odieux que le fédéral, en assumant de nouvelles obligations, s'éloignât de l'esprit de compréhension et de tolérance qui animait plusieurs provinces à l'égard des institutions confessionnelles.

N'est-il pas temps d'élever la voix et de rappeler le sens véritable du régime politique propre à notre pays. Nous vivons en démocratie et la démocratie, proclame-t-on avec raison, est par nature un régime de liberté. « Dès le principe, les régimes démocratiques s'opposent aux régimes totalitaires. Ceux-ci instituent leur système de droit public et privé sur les droits de la collectivité et sur les dépendances de l'individu envers le Tout. Ils absorbent l'individu dans la collectivité. Les démocraties établissent leur ordre politique et juridique sur la base des droits de l'homme; elles lui donnent pour fin un bien commun défini en fonction de la personne humaine. »

Le pouvoir absolu n'est pas nécessairement mauvais, mais il est arbitraire au sens étymologique du terme, c'est-à-dire livré au libre arbitre du prince. Les régimes absolus « sont des régimes où l'autorité est le fait de l'homme, où le pouvoir n'a pas à se soumettre à des lois, écrites ou non écrites, dont la source est hors de lui, dans le corps social lui-même ».

« Si, maintenant, continue le P. Delos, épurant les données fournies par l'histoire, nous essayons de formuler une pensée plus doctrinale, nous dirons que pour nous, la démocratie embrasse toute la catégorie des régimes qui pour résoudre le problème de la Cité, établissent un ordre social fondé sur les droits et la dignité que l'homme tient de sa nature raisonnable et de son individualité spirituelle, et instituent en fonction de ces droits et du bien commun un ordre positif de libertés et de responsabilités civiques. » Historiquement, c'est là un héritage qui nous vient en ligne directe de la Grèce, de Rome et surtout du christianisme.

Ce caractère particulier, cette note individuannte s'il m'est permis de me servir du terme, appelle de la part des démocraties je ne dirai pas une large tolérance, mais un respect sacré et inviolable des légitimes libertés individuelles, lesquelles doivent être portées aux limites extrêmes, dès qu'elles ne menacent pas l'existence de l'État, et

protégées ou sanctionnées par la loi. Un régime de liberté, pour mériter son nom et se distinguer sans équivoque des totalitarismes despotiques, doit éviter les enrégimentements impersonnels et les moulages en série, laissant à chaque groupe et à chaque individu, respectueux de l'ordre public, toutes les facilités nécessaires ou utiles à l'exercice de sa mission ou au développement de sa personnalité. Il doit assurer à chacun, dans l'ordre des moyens, une liberté de choix aussi étendue que possible.

Nous poursuivons notre destinée sous le signe de la démocratie, nous sommes citoyens d'un État qui se réclame d'un régime de liberté. Nous demandons de lui qu'il honore ses promesses et qu'il ne souille point son drapeau. Nous lui demandons non seulement le droit d'officier dans le sanctuaire mais celui de conserver et de développer nos institutions particulières, et, pour les fidèles, la liberté pratique, c'est-à-dire sanctionnée par les lois, de vivre pleinement leur vie chrétienne conformément aux directives de l'Église et aux exigences de sa sage discipline.

Mais, je le dis à regret, l'ennemi s'insinue dans la place. Que les chefs veillent et que les troupes soient en alerte. *Caveant Consules !*

Arthur CARON o.m.i.,
vice-recteur de l'Université d'Ottawa.

La sainte Bible ¹

On m'a demandé de traiter un sujet qui doit intéresser vivement tout chrétien digne de ce nom, et particulièrement un apôtre de l'Action catholique: *la sainte Bible*. Les souverains pontifes qui ont gouverné l'Église, depuis Léon XIII jusqu'à S. S. Pie XII glorieusement régnant, ont envoyé lettres sur lettres aux fidèles du monde entier pour leur demander de lire les saintes Écritures, et non seulement de les lire, mais aussi de les méditer, de les défendre, et de les répandre dans tous les foyers. Je me ferai l'écho de leur voix auguste et infaillible, et j'essaierai de vous faire comprendre ce qu'est la Bible, les avantages incalculables que vous trouverez dans la lecture de ce livre divin, les dispositions requises pour que cette lecture porte tous ses fruits.

Et d'abord, qu'est-ce que la Bible ? . . . Pourquoi ce livre mérite-t-il d'être appelé le livre par excellence, le plus beau livre qui existe et qui pourra jamais exister ?

La Bible, ce n'est pas un livre, mais une collection de Livres saints, composés sous la motion de l'Esprit-Saint, à des époques diverses, en des langues différentes, par des auteurs choisis de Dieu, et reçus par l'Église comme inspirés. Ce qui distingue donc cette collection de toute autre collection semblable, c'est l'inspiration qui fait vraiment de Dieu l'auteur principal des *Livres saints*. Certes, les hommes que Dieu a choisis pour écrire ces livres sont nombreux, mais c'est son Esprit-Saint qui les a éclairés, c'est son Esprit-Saint qui les a poussés à écrire, c'est son Esprit-Saint qui leur a tenu la main afin qu'il leur fût donné la grâce d'écrire tout ce que le bon Dieu voulait écrire, seulement ce qu'il voulait écrire, et de la manière dont il voulait l'écrire. Bref, de la première ligne de la Bible à la dernière, tout vient de Dieu, tout a été pensé par Dieu, tout a été jugé par Dieu, tout a été voulu par Dieu, tout a été écrit par Dieu. La Bible, en somme, c'est la collection des *Lettres du bon Dieu aux hommes*.

¹ Conférence donnée, à Ottawa, aux membres de l'Action catholique, en la fête du Christ-Roi, le 26 octobre 1947, au théâtre Capitol, sous la présidence d'honneur de Son Exc. M^{gr} Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa.

« Lorsque le genre humain tout entier fut tombé dans la perversité la plus profonde, dit saint Jean Chrysostome, le Créateur de l'univers ne l'abandonna pas encore. Les hommes, il est vrai, n'étaient plus dignes d'une égale familiarité; mais, voulant former avec eux une nouvelle alliance, Dieu a recours au moyen qui réunit ceux que sépare une grande distance, il leur écrit, afin de ramener à lui cette nature fugitive. *Les lettres viennent donc de Dieu, mais ce sont les écrivains sacrés qui nous les apportent.* »

Et c'est précisément parce que Dieu est l'auteur principal de toute cette collection sacrée que la Bible possède une belle unité, bien qu'elle ait été composée, humainement parlant, par des auteurs différents, en plusieurs langues, en des temps et des lieux divers. Et non seulement la Bible est une parce qu'elle a Dieu pour unique et véritable auteur, mais aussi parce qu'elle ne s'occupe vraiment que d'une chose: le grand mystère de la Rédemption. De la première page à la dernière, du Paradis terrestre, décrit dans la Genèse, jusqu'à la fin des temps, annoncée dans l'Apocalypse, la Bible ne parle que d'un seul homme: le Messie, Jésus-Christ. Tout l'Ancien Testament prépare la venue de Jésus-Christ, tout le Nouveau raconte son œuvre de rédemption. Saint Augustin a donc pu dire en toute vérité: « Tout le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien, tout l'Ancien est révélé dans le Nouveau. »

La Bible est le livre le plus précieux qui se puisse trouver. Précieux par son antiquité qui n'a pas d'égale. Les premières pages de ce livre incomparable ont été écrites par Moïse, 1500 ans avant Jésus-Christ; les dernières, par l'apôtre saint Jean, 60 ou 70 ans après la mort du Sauveur. Précieux, le livre de la Bible l'est aussi par le nombre et la valeur des hommes qui ont travaillé à le composer. Tous les plus beaux génies qui illustrent l'histoire sainte: Moïse, Josué, Samuel, David, Salomon, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel, les douze prophètes, les plus grands moralistes d'alors et bien d'autres, ont mis la main à la production de ce chef-d'œuvre. Tous les grands apôtres et les disciples les plus célèbres, depuis saint Pierre et saint Paul jusqu'à saint Matthieu et saint Jean, depuis saint Jacques et saint Jude jusqu'à saint Marc et saint Luc, lui ont consacré leurs talents et leurs grâces. Précieux, le livre de la Bible l'est encore par les cho-

ses extraordinaires qu'il contient, par les renseignements uniques qu'il nous donne, par les révélations qu'il nous fait, par les exemples qu'il met sous nos yeux, par les consolations et les encouragements qu'il nous procure.

Si je ne l'avais pas ce Livre saint, je saurais moins clairement d'où je viens, comment Dieu a créé l'homme et la femme, dans quel état il les a créés. Si je n'avais pas la Bible, je ne connaîtrais rien, ou bien peu en tout cas, du bonheur de nos premiers parents dans le Paradis terrestre, de leur misérable chute et de la nôtre, de la promesse d'un Rédempteur. Si je n'avais pas la Bible, j'ignorerais à peu près tout de l'histoire des premiers hommes, de leurs infidélités et de leur châtimement par un déluge universel. Si je n'avais pas la Bible, je ne saurais rien, ou à peu près rien, de l'histoire des patriarches dont les vertus incomparables servent encore, après quatre mille ans, d'exemple et de stimulant à nos nobles familles chrétiennes. Si je n'avais pas la Bible, je ne vois pas comment j'aurais pu connaître l'élection du peuple juif, sa vie en Égypte et dans le désert, son existence dans la Terre promise, ses faiblesses et ses grandeurs, ses fautes et ses pardons, son rôle providentiel dans la préparation du Rédempteur et de la Rédemption. Bref, si je n'avais pas la Bible, toute l'histoire sainte m'échapperait misérablement.

Sans la Bible que saurais-je de Jésus-Christ lui-même, de sa naissance et de sa vie, de ses prédications et de sa doctrine, de sa passion et de sa mort, de sa résurrection et de son ascension ? Sans la Bible, que de renseignements précieux me manqueraient sur la fondation de l'Église, sur son expansion dans le monde, sur la manière dont les Apôtres ont accompli le mandat divin d'annoncer, en Jésus, le mystère de la rédemption à tous les peuples ?

Et ce n'est pas seulement l'histoire sainte et l'histoire de la primitive Église que j'ignorerais largement si la Bible n'avait pas existé, mais que de belles vérités morales j'aurais perdues, que de conseils admirables m'auraient été enlevés, que d'enseignements sublimes m'auraient fait défaut ! Sans la Bible, l'Église ne pourrait mettre sur mes lèvres les chants des magnifiques psaumes de David ! Sans la Bible, elle n'aurait point les salutaires exhortations des livres de la

Sagesse à me faire méditer, les poèmes lyriques de Job et du Cantique des Cantiques à me faire entendre !

Et nous voyez-vous sans les Évangiles et les admirables Épîtres des Apôtres ? Nous voyez-vous privés de tous les discours de Notre-Seigneur, de tous les miracles qu'il a accomplis pour prouver sa mission, sa divinité, la vérité de sa doctrine et de la religion qu'il est venu fonder ? Nous voyez-vous sans les lumières abondantes que projettent sur la Révélation tout entière les riches et merveilleuses lettres de l'apôtre saint Paul ? Et, en présence des persécutions sanglantes qui affligent l'Église du Christ en ces jours de malheur que sont les nôtres, notre espérance serait-elle aussi forte si nous n'avions pas, pour l'affermir, les consolantes prophéties qui nous annoncent, et cela depuis le Paradis terrestre, le triomphe du bien sur le mal, la victoire du Christ et de son Église sur toutes les puissances de l'enfer ? Oui, encore une fois, quel malheur si la Bible nous avait manqué, quelle infortune si Dieu ne s'était pas souvenu de nous après la chute, s'il ne nous avait pas écrit ces admirables lettres d'encouragement et d'amour, sorties tout ardentes de son cœur paternel !

L'origine divine de la Bible et les vérités sublimes qu'elle contient doivent nous faire comprendre la valeur et l'excellence de ce livre. Elles doivent nous faire comprendre aussi le profit immense que nous pouvons tirer de sa lecture et de sa méditation. Saint Jérôme a déclaré, un jour, que l'ignorance des Écritures, c'était l'ignorance du Christ lui-même. Or, mes bien chers amis, si l'ignorance du Christ est le malheur des malheurs, il s'ensuit fatalement que l'ignorance des Écritures dans un chrétien, et surtout dans un apôtre de l'Action catholique, est un très grand mal. Ayez donc pour la Bible un amour unique. Portez sur vous constamment l'un de ces petits volumes des Évangiles ou des Épîtres. Ils sont très simples, très commodes, bien imprimés, se vendent à des prix populaires — vingt-cinq sous l'exemplaire seulement — et ils vous donneront, dans vos moments de loisir, des conseils très pratiques et très salutaires. Vous trouverez en eux le Christ en qui vous devez vivre, vous trouverez sa doctrine qui illuminera votre esprit, vous trouverez ses exemples qui vous inspireront et vous encourageront. Bref, aucune parole humaine ne pourra produire chez vous ce que produira ce petit livre. Saint Paul

a écrit ces mots célèbres dans son Épître aux Hébreux: « Car elle est vivante la parole de Dieu; elle est efficace, plus coupante qu'une épée à deux tranchants; si pénétrante qu'elle va jusqu'à séparer les diverses parties de l'âme, les jointures et les moëlles; elle est capable de démêler les sentiments et les pensées du cœur. » Et Notre-Seigneur ajoute à son tour « que le ciel et la terre passeront mais que sa parole ne passera pas ».

Et, puisque l'occasion se présente, je me dois de réfuter et de condamner un préjugé, une erreur chez quelques-uns de nos catholiques. Est-il permis, nous demande-t-on parfois, de lire la Bible? Peut-on la garder en sa possession, la passer aux autres, la faire lire à tout le monde? L'Église n'a-t-elle pas défendu la lecture des Livres sacrés, de crainte qu'on en abuse, comme l'on fait si généralement chez ceux qui ne partagent pas notre foi?

Je me demande d'où est venue cette crainte exagérée? Pourquoi ce scrupule chez quelques-uns de nos gens? Il semble qu'il y ait plusieurs causes pour expliquer cet état d'âme. D'abord, le protestantisme paraît bien le premier responsable chez nos fidèles de cette mentalité d'effroi à l'égard de la Bible. Le protestantisme, on le sait, n'accepte pour règle de foi que la seule Bible, et la Bible interprétée par chacun avec les lumières que donnerait le Saint-Esprit². Voilà pourquoi les protestants portent à la Bible un culte tel qu'ils en viennent à la placer même au-dessus de l'autorité infailible de l'Église et de la Tradition. Protestantisme et Bible vont tellement ensemble que nos gens ont fini par ne plus les distinguer l'une de l'autre. Par ailleurs, les protestants ont tiré de la Bible tant de sens contradictoires, tant de faussetés et de fantaisistes interprétations; ils ont tellement abusé de ces écrits divins que nos catholiques ont fini par redouter la lecture elle-même des saintes Lettres. Enfin, l'Église a dû condamner tant de fausses éditions de la Bible que nos fidèles ont fini par ne plus reconnaître les bonnes des mauvaises. Et aujourd'hui encore, combien nous demandent si telle Bible, distribuée à pleins camions dans nos cités, ou encore trouvée dans les chambres des grands hôtels, est bonne, si elle peut être lue sans dommage. Cette

² Malheureusement pour eux, le Saint-Esprit ne donne pas cette lumière dont ils auraient besoin, puisqu'ils se contredisent constamment.

avalanche de bibles faussées, ces abus inconcevables d'interprétation dans la lecture des Livres Saints ont porté quelques-uns de nos fidèles à redouter la lecture elle-même de ces Livres sacrés, à craindre aussi d'en conserver des exemplaires dans leurs salons ou chambres.

Il y a encore une autre cause qui peut expliquer le manque d'intérêt que certains de nos catholiques ont porté à la Bible. Notre règle de foi, à nous, c'est l'autorité de l'Église, et une autorité infaillible, et infaillible jusqu'à la fin des temps. « Je serai avec vous jusqu'à la consommation des siècles », a dit Notre-Seigneur à ses Apôtres avant de les quitter. « Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle », avait-il déclaré solennellement dans une autre circonstance, après avoir conféré à Pierre tout pouvoir dans son Église . . . Oui, pour nous catholiques, la règle de foi, la seule règle de foi sûre, infaillible, universelle, visible à tous, c'est l'autorité de l'Église, cette Église qui nous enseigne toute vérité par la voix des papes infaillibles, par la voix des évêques, légitimes successeurs des Apôtres, par la voix des pasteurs qui, sous la direction des papes et des évêques, nous conduisent dans les sentiers de la vérité et de la vie. Ayant une telle règle de foi, nous sentons moins le besoin de recourir constamment à un livre comme sont obligés de le faire ceux qui ne partagent pas notre foi, nous sentons moins la nécessité de lire les saintes Écritures pour savoir ce que nous devons croire.

Mais cette négligence de quelques-uns de nos fidèles dans la lecture de la Bible, ces craintes que d'autres peuvent avoir au sujet de la lecture de ce livre divin, ne peuvent certainement pas justifier des protestants et surtout des témoins de Jéhovah d'affirmer qu'il est défendu aux catholiques de lire la Bible, qu'il leur est défendu d'en conserver des exemplaires dans leurs salons ou chambres. Il mentait donc effrontément l'auteur du pamphlet ignoble sur la Sainte Vierge, pamphlet qui a été distribué aux portes des églises en juin dernier et que nous avons démasqué sans pitié, il mentait donc effrontément ce misérable auteur en nous laissant croire qu'au XVI^e siècle on ne pouvait trouver de Bibles, ni dans les monastères d'hommes, ni dans ceux de femmes, et qu'il fallait demander au pape lui-même la permission d'en avoir une. La sainte Église a défendu la lecture des fausses bibles, c'était son devoir. Elle défend encore ac-

tuellement à tous ses fidèles de lire des bibles publiées par d'autres que par des catholiques, et même pour les bibles publiées par des catholiques, elle exige que ces bibles soient accompagnées de commentaires, et qu'elles aient l'approbation des évêques, *l'imprimatur*, comme l'on dit communément. Mais la sainte Église n'a jamais défendu de lire la vraie Bible, celle qu'elle nous présente elle-même, bien au contraire ! C'est sa volonté expresse que tous les fidèles, sans exception, lisent et méditent ce livre divin.

Une remarque, en passant, au sujet des fausses bibles. Il en est une qui circule dans notre pays à des milliers d'exemplaires, une bible en français, et une bible qui exhibe en premières pages, s'il vous plaît, des lettres d'approbation d'évêque, mais d'évêques jansénistes des siècles passés. Cette bible est condamnée, et les témoins de Jéhovah qui la répandent à profusion sont heureux d'exhiber ces lettres d'évêques, afin de mieux tromper nos gens. D'ailleurs, il y a un moyen bien facile pour vous de reconnaître ces fausses bibles populaires, c'est que, la plupart du temps, tous les passages qui traitent de la foi, ou sont imprimés en caractères gras, ou sont soulignés en rouge. Les seules notes que l'on trouve en marge des textes, dans ces bibles populaires, sont précisément celles qui s'attaquent à nos croyances sur la Sainte Vierge, les sacrements, l'autorité de l'Église, etc. On connaît les faux pasteurs à leur voix, les corbeaux à leurs croassements ! Bref, toute bible que ne vous est pas recommandée par vos prêtres, toute bible que des inconnus vous distribuent à domicile ou sur la rue, *gratuitement*, eh bien, déchirez-la devant les yeux du distributeur lui-même, ou bien, jetez-la au feu.

« Mais, disait un témoin de Jéhovah à l'un de nos chrétiens peu instruits, je vous défie de trouver dans la bible que je vous offre un seul passage qui ne soit pas dans la vôtre. Alors pourquoi déchirer cette Bible que je vous donne, pourquoi la brûler ? Vous méprisez la parole de Dieu. »

Ce témoin de Jéhovah, comme ses compagnons de ténèbres d'ailleurs, ignore énormément de choses. Il ment quand il nous dit que sa bible est en tout point identique à la nôtre. Il n'est pas vrai non plus que les interprétations de sa bible soient les nôtres. Et la preuve, c'est que ce témoin de Jéhovah distribue sa bible, non par amour

de la parole de Dieu, mais dans le dessein avoué de contredire la doctrine de l'Église, de détacher les âmes de l'Église, de les faire apostasier . . . Et même en supposant qu'il n'y aurait pas de fausseté et d'erreur dans la bible qu'il nous donne, nous n'avons pas à recevoir de cadeaux d'individus qui insultent notre mère la sainte Église et lui crachent à la figure.

Les catholiques peuvent donc lire la Bible que l'Église leur présente, et non seulement ils peuvent la lire, mais s'ils veulent répondre au désir ardent de l'Église, ils *doivent* la lire, la lire *souvent, quotidiennement*. Mais, comment faire pour que cette lecture soit profitable, et non mortelle ? Car il y a une bonne manière de lire la Bible, et il y a une mauvaise manière de la lire. La chose la plus sainte, en effet, peut produire la vie chez les uns et la mort chez les autres. Le pain eucharistique est un aliment sauveur pour ceux qui le reçoivent en état de grâce. Il devient un poison pour le communiant sacrilège. La Bible lue avec les dispositions voulues augmente la foi des croyants, la même Bible lue dans des dispositions contraires conduit à l'incrédulité totale. Regardez ce qui s'est passé dans le camp de ceux qui rejettent l'autorité de l'Église et ne veulent que la Bible pour règle de foi. Combien ont perdu la foi, non seulement à la doctrine du Christ, mais au Christ lui-même, mais aux saintes Écritures elles-mêmes ? . . .

La première disposition à apporter dans la lecture de la Bible, c'est *l'humilité de l'esprit*. N'allons pas nous imaginer que nous allons tout comprendre. Même après des années et des années d'étude, il reste énormément de points obscurs, de textes dont le sens nous échappe. Soyons assez humbles pour le reconnaître. Lisons simplement, non pas tant pour tout savoir, mais pour nous édifier, pour nous sanctifier. Quand même des passages demeureraient obscurs, il en reste énormément plus que nous comprendrons suffisamment et qui nous édifieront profondément. N'oublions pas que sur terre nous devons *plus croire que voir* ! Acceptons humblement ce que Dieu nous propose maintenant dans ses divines Lettres et nous pourrons tout voir après notre mort. On pourra graver sur notre tombe les paroles que Louis Veuillot avait fait graver sur la sienne : « *J'ai cru, je vois.* »

Et cette humilité d'esprit, nécessaire pour une fructueuse lecture de la Bible, exige que nous soumettions nos interprétations des Livres saints, non pas à notre jugement personnel, toujours faillible, mais à celui de l'autorité de l'Église infallible. La Bible est un livre, et comme tout livre il peut être sujet à discussion. On peut se chicaner indéfiniment sur le sens de certains textes. Par exemple, des protestants diront que Notre-Seigneur et saint Paul permettent le divorce, tandis que les catholiques soutiennent au contraire qu'ils le condamnent. Des protestants affirment que les textes bibliques enseignent que c'est la foi seule qui sauve, que les péchés ne sont pas réellement pardonnés, mais couverts, cachés à la vue de Dieu; les catholiques, au contraire, déclarent que la foi rédemptrice dont il est parlé dans les Écritures, c'est *la foi unie à la charité*, c'est la foi avec les bonnes œuvres. Et ces mêmes catholiques prétendent que les péchés, d'après les Écritures, sont bel et bien effacés, lavés par la pénitence. Des protestants prétendent encore que les Écritures n'enseignent pas l'eucharistie, l'extrême-onction, l'ordre, etc., tandis que nous, catholiques, nous prétendons que les Écritures rendent témoignage de la vérité de ces sacrements et des autres que l'Église accepte. Des protestants, enfin, nient que le Christ ait fondé une Église visible, avec une hiérarchie bien organisée: pape, évêques, prêtres et ministres inférieurs; ils contestent la valeur des textes scripturaires que nous apportons pour prouver l'existence de cette hiérarchie, tandis que nous, au contraire, nous défendons l'autorité de ces textes et admettons une Église hiérarchique. Bref, que de textes scripturaires nous divisent, protestants et catholiques! Que de textes scripturaires divisent entre eux les protestants eux-mêmes! Que d'interprétations contradictoires dans leurs différentes églises!

Qui a raison? Qui va trancher et terminer les débats? Le Saint-Esprit lui-même? Certainement non, puisque, de fait, il n'intervient pas et laisse les hommes se diviser, se contredire. La science des docteurs et des maîtres humains? Certainement non, car les docteurs en sciences bibliques se contredisent plus violemment souvent que ne le font les simples fidèles. Il n'y a donc qu'une autorité vivante et infallible qui puisse trancher les différends, et c'est l'autorité de l'Église catholique, romaine, celle qui a reçu du Christ les promesses de

la vie éternelle et les grâces de l'indéfectibilité. Il n'y a qu'une autorité vivante et infaillible qui puisse donner le véritable sens des Écritures. Voyez ce qui se passe dans les sociétés humaines. Dans le jeu, il y a un arbitre: c'est lui qui décide, et à son verdict tous se soumettent, sous peine d'être exclus de la partie. Dans les questions de loi, ce sont les juges qui règlent les différends, non les particuliers, ni même les avocats, quelle que soit, d'ailleurs, leur compétence ou valeur. Et à la décision des juges tous doivent allégeance, même le gouvernement. Si les gouvernements font les lois, c'est la puissance judiciaire qui juge de leur validité. C'est elle qui donne de ces lois l'interprétation authentique définitive, infaillible, qui en assure le bon fonctionnement. Si donc dans les choses humaines une autorité pratiquement infaillible s'impose, il serait bien étonnant que dans les choses autrement graves du salut des âmes cette autorité vivante absolument infaillible vint manquer lamentablement.

Le lecteur de la Bible se rappellera donc qu'il y a au-dessus de son petit jugement et de sa petite science, un jugement plus sûr que le sien, une science plus étendue et plus ferme que la sienne. Il lira donc la Bible avec une profonde humilité, toujours prêt à prendre à son compte la parole de l'eunuque de la reine d'Éthiopie au diacre Philippe: « Seigneur, comment comprendrai-je ce que je lis, si quelqu'un ne me guide ? »

Une autre disposition exigée de celui qui veut lire la Bible avec fruit, c'est *l'esprit de foi*. Il faut avoir pour la Bible, proportion gardée, tout le respect que l'on doit à la sainte eucharistie elle-même. Sous les apparences du pain et du vin, en effet, nous avons Jésus-Christ en personne, corps et âme, Homme et Dieu. Eh bien, sous le voile des mots inspirés, nous avons la parole de la vie éternelle, nous avons le Verbe même de Dieu, Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai Homme. Nous devons chercher Jésus dans les Livres sacrés comme nous le cherchons sous les voiles des espèces consacrées. La Bible et le ciboire contiennent notre Dieu et Seigneur. Devant l'une comme devant l'autre, nous devons dire l'acte d'adoration de l'apôtre saint Thomas: « Mon Seigneur et mon Dieu. »

Puisqu'il en est ainsi, un chrétien, et à plus forte raison un membre de l'Action catholique, doit communier pour ainsi dire à la Bible en la lisant avec piété, affection, adoration, comme il communie à

l'eucharistie en mangeant le pain consacré. Puisqu'il en est ainsi, un chrétien, et surtout un apôtre de l'Action catholique, devrait lire la Bible à genoux, comme il reçoit à genoux le corps et le sang de son Sauveur.

Seul l'esprit de foi permettra à un chrétien, et surtout à un fidèle de l'Action catholique, de comprendre les Écritures, de les goûter savoureusement. Ceux qui n'ont pas la foi ne saisissent que l'écorce des mots, comme disait Léon XIII, ils n'atteignent pas la moëlle. Me serait-il permis de me servir de quelques comparaisons pour illustrer ma pensée ? On dit de quelqu'un : « Il n'a pas d'oreille, il ne comprend rien aux harmonies de la musique. » Il entend bien les sons des morceaux qui sont joués devant lui, mais il ne saisit rien de leur beauté. Ces morceaux mêmes l'ennuient, le fatiguent, l'irritent. Ceux, au contraire, qui ont le goût musical, découvrent, dans les morceaux qu'ils entendent, des richesses spirituelles incomparables. Ils jouissent d'un bonheur considérable et ne se lassent point de faire jouer les instruments qui leur procurent de si savoureuses délices. Le premier n'a pas de faculté musicale, les seconds en sont heureusement favorisés. Eh bien, il en est de même pour ceux qui n'ont pas de foi lorsqu'ils lisent la Bible. Ces livres n'ont pour eux aucune saveur divine. Ils ne comprennent pas les harmonies sacrées que ces livres expriment. Ils ne voient point Jésus sous le voile des mots. Nos Livres saints ne leur disent rien, ils ne peuvent même les distinguer des livres composés par les simples humains.

Que pense, en effet, un païen devant la sainte eucharistie ? Pour lui, il n'y a dans l'ostensoir qu'un vulgaire morceau de pain. Que voit un païen dans nos sacrements ? Des rites ordinaires un peu différents tout au plus de ceux que ses sorciers accomplissent dans sa tribu. Quel jugement porte un païen ou un rationaliste ou un incroyant devant tous les mystères de notre sainte religion ? Pour eux, ce sont des niaiseries, des folies, de la démence. Eh bien, un lecteur de la Bible sans foi, est ce païen, ce rationaliste, cet incroyant. Il trouve insensé le respect que nous avons pour la Bible, fou le culte que nous lui rendons.

Le lecteur de la Bible qui est animé d'un profond esprit de foi n'a aucune difficulté à admettre tout ce qui est écrit dans ce Livre divin. Et pourquoi en aurait-il ? Dieu n'est-il pas l'auteur des Écritures ?

res ? Et Dieu n'est-il pas la vérité même ? Incapable de tromper et de se tromper ?

Les hommes d'un certain âge se rappellent les attaques formidables que de nombreux et prétendus savants, il y a une quarantaine d'années, livraient à tous nos Livres inspirés, tant ceux du Nouveau que de l'Ancien Testament. Toutes les lignes de la Bible étaient passées au crible de la critique la plus inhumaine et la plus injuste. Si un auteur inspiré avait le malheur de parler d'un fait historique que l'on ne trouvait pas raconté dans l'histoire profane, s'il avait osé prononcer un nom de roi, de gouverneur, de général, de préfet, de prêtre, de magistrat, etc., que l'histoire civile ignorait, tout de suite on criait à la fausseté, à l'erreur. L'écrivain sacré s'était lamentablement trompé. Il avait créé de toute pièce un personnage historique qui n'avait jamais existé. « La Bible est cousue d'erreurs, disait-on, elle ne mérite aucune créance. Bien niais est celui qui met en elle une confiance absolue ! » Et ces critiques contre la Bible étaient si violentes, et les réponses qu'on pouvait apporter pour les réfuter si faibles, que beaucoup de catholiques, même d'éminents professeurs d'Écriture sainte, en vinrent jusqu'à penser et à écrire, s'il vous plaît, qu'on ne pouvait plus défendre la Bible telle quelle, qu'il fallait concéder que le Livre divin contenait des erreurs, des inexactitudes, des faussetés. Les papes durent intervenir et défendre vigoureusement l'autorité infaillible de la sainte Écriture. Les événements se chargèrent encore une fois de venger, et la Bible, et la papauté. Des découvertes sensationnelles, accomplies dans les pays bibliques et voisins, firent sortir de terre, comme par enchantement, les noms de tous ces hommes que la Bible disait avoir existé et que l'histoire profane ignorait jusqu'alors. On trouva ces noms célèbres, ainsi que les faits historiques auxquels ils avaient été mêlés, soit sur des inscriptions en pierre, soit sur des monuments enfouis dans le sol depuis des siècles, soit sur des parchemins ou autres écrits, perdus dans des caveaux de bibliothèque antiques. Depuis des milliers d'années Dieu avait caché dans les ruines des palais et des temples la réponse aux contradicteurs des saints Livres. La Bible était vengée, le monde des croyants respira. Dieu avait raison contre toute raison, la foi l'emportait sur l'incrédulité. Aujourd'hui, la vérité de la Bible est

si fortement établie devant la science, même la plus exigeante, que seuls des ignorants osent l'attaquer. Tous les véritables savants, de tous les pays et de toutes les croyances, doivent reconnaître qu'il n'y a pas sous le soleil livre plus vrai et plus sûr que la Bible.

Et cette vérité des Livres saints apparaît davantage encore à ceux qui ont eu le bonheur de visiter la Terre sainte. La Bible, lue sur place, nous semble non pas un livre antique, mais un livre moderne. On dirait qu'il vient d'être composé !

Ce que le visiteur de la Palestine remarque tout d'abord, c'est la très grande exactitude des Livres saints dans la description géographique de la Palestine. La Bible, en effet, ne donne pas un seul détail du sol palestinien, de ses collines et de ses ravins, de ses plaines et de ses montagnes, de ses ruisseaux et de ses rivières, de ses arbres et de ses plantes, de ses semences et de ses moissons, de son climat (chaleur, froid, vent, pluie, sécheresse, rosée, etc.), la Bible, dis-je, ne donne pas sur tous ces sujets un seul détail qui soit faux, inexact, trompeur. Les écrivains sacrés connaissaient parfaitement leur pays, et les descriptions qu'ils nous en ont laissées arrachent aux visiteurs des paroles d'admiration la plus vive et d'étonnement le plus profond.

Mais, ce qui m'a le plus surpris durant mon séjour en Palestine, dans cette Terre sainte où naquit et vécut Jésus, ce fut de voir sur place, en plein XX^e siècle, toute la vie biblique décrite dans les Livres saints. Les patriarches Abraham, Isaac et Jacob, les rois David et Salomon, les compatriotes de Jésus surtout, s'ils revenaient vivre en Palestine aujourd'hui, ne seraient nullement dépaysés. Ils trouveraient en ce pays des gens qui vivent comme ils ont vécu, ils verraient que leurs coutumes et leurs usages ont été admirablement conservés. Qu'il me soit permis de vous donner quelques exemples.

Sur les routes et les sentiers de Palestine on rencontre aujourd'hui encore, comme au temps des patriarches et des rois, des caravanes nombreuses de chameaux chargés de marchandises et de présents, caravanes que concurrencent, malheureusement pour les Lieux saints, l'automobile et le camion. Aussi, les pauvres bêtes bossues nous font-elles d'amers reproches lorsque nous les rencontrons sur les grandes routes; elles s'arrêtent près de nos autos, nous regardent sévèrement et semblent nous dire: « Pourquoi ne restez-vous pas chez vous ?

pourquoi venez-vous nous perdre en nous enlevant notre trafic, notre transport ? Qui vous a demandé de troubler notre belle lenteur orientale, nos marches solennelles et éternelles ?

Comme au temps des patriarches et des rois, comme au temps du Sauveur, les échanges se font aux portes des villes. Là, aujourd'hui comme autrefois, se trouve la foule des commerçants et des acheteurs. Là aussi, hélas, est-on certain de rencontrer la foule des miséreux, des aveugles et des sourds, des paralytiques et des infirmes, des boiteux et des languissants. Toute cette phalange de mutilés vous barre l'entrée ou la sortie de la cité. Dès qu'ils vous aperçoivent, ce sont des cris, des hurlements, des gémissements inénarrables. Il vous faut passer réellement sur leurs corps, ou vous ouvrir un chemin en jetant à droite et à gauche des poignées de gros sous. Pendant qu'ils se battent pour les recueillir, vous pouvez passer sans vous faire arracher vos objets ou déchirer vos habits. Jamais je n'ai mieux compris pourquoi Notre-Seigneur avait fait un si grand nombre de miracles à la porte des villes. Ce Sauveur si miséricordieux ne pouvait pas évidemment contempler sans une vive émotion de si grandes misères. Il guérissait tout ce monde de malheureux. Comme il n'avait pas de sous à distribuer ou à jeter en l'air, il n'y avait pour lui, d'ailleurs, qu'un moyen d'entrer ou de sortir de la cité sans faire déchirer sa robe sans couture, c'était de disperser tous ces miséreux en les renvoyant guéris.

Comme au temps des patriarches, des rois et de Jésus, les Palestiniens labourent, sèment, moissonnent, engrangent, et de la même manière que leurs ancêtres et selon les mêmes méthodes. Ils vivent comme les anciens, sous la tente, dans des huttes construites en argile séchée, dans des grottes creusées dans les flancs des collines. Ils se nourrissent comme aux temps anciens, s'habillent comme aux temps anciens, se marient comme aux temps anciens en conservant les mêmes traditions, soit pour le choix de la fiancée, soit pour la conduite de la fiancée dans la demeure du fiancé le soir des noces, soit pour la célébration des noces elles-mêmes.

Il y a une cinquantaine de paraboles dans les Évangiles. Or, il n'en est pas une seule dont on ne puisse voir la reproduction vivante dans la Palestine moderne. Prenez par exemple la parabole du Bon Pasteur. « Le Bon Pasteur connaît ses brebis et il les appelle par leurs

noms, dit la parabole, et les brebis entendent la voix du pasteur, elles ignorent la voix de l'étranger ». Or, j'ai vu de mes yeux combien vrais étaient tous les détails de cette parabole. Nous nous trouvions, un jour, sur le bord de la mer, dans un endroit où le chemin était resserré entre la montagne et les flots. Un berger arriva avec son troupeau. Le troupeau devait inévitablement passer par cet endroit stratégique. Les brebis défilèrent devant nous tranquillement, pendant que le berger causait avec le directeur de notre promenade. Soudain, une brebis eut peur, je ne sais pour quelle raison, et s'enfuit. Averti, le berger se retourna et dès qu'il reconnut la brebis qui s'enfuyait, il l'appela. Elle s'arrêta tout court comme si elle se fut butée sur un mur. Il l'appela de nouveau. Elle revint et rejoignit les autres. Étonnés profondément nous disions au berger : « Quel mot magique avez-vous bien pu dire pour convaincre cette brebis de revenir toute seule vers le troupeau ? — Mais, je l'ai appelée par son nom, nous répondit-il. — Comment, est-ce que toutes ces brebis de votre troupeau ont un nom ? — Très certainement ! — Celle-ci, par exemple, comment l'appellez-vous ? » Et il nous dit son nom. La brebis, par un mouvement d'oreille significatif, semblait répondre : « Présente. » « Et celle-là ? » Le nom à peine prononcé, la seconde brebis appelée répondait de même : « Présente. » L'expérience fut renouvelée huit ou dix fois. Toujours le même phénomène, toujours la même réponse. Mais les choses changèrent quand quelques-uns d'entre nous essayèrent d'appeler ces brebis par leurs noms. Les oreilles restèrent immobiles : ce n'était pas la voix du maître ! Le brebis ne reconnaissaient pas ces voix de mercenaires et d'étrangers.

Que de fois a-t-on vu des bergers réunir leurs nombreux troupeaux dans un même enclos afin de passer la nuit dans une plus grande sécurité ? Ces bergers veillent à tour de rôle, comme au temps de la naissance de Notre-Seigneur, pour protéger leurs brebis contre la férocité des bêtes fauves. Et puis, le matin, au lever du soleil, ces bergers sortent de l'enclos en appelant nommément leurs brebis, et celles-ci, d'elles-mêmes, s'en vont trouver leur pasteur, se séparent ainsi des autres sans qu'il soit nécessaire de recourir, pour obtenir cette séparation, à d'autre moyen que l'appel nominal. Et il n'est pas nécessai-

re qu'un berger compte ses brebis pour voir s'il en manque. Il est certain d'avoir son compte.

« De deux femmes qui sont à moudre le blé, dit l'Évangile, l'une sera prise et l'autre laissée. » Mais, c'est tous les jours que l'on voit deux femmes moudre le blé en Palestine. Elles sont accroupies, l'une en face de l'autre, autour d'une pierre creuse qu'elles remplissent de froment. Avec une autre pierre, elles écrasent ce grain et le réduisent en fine fleur, comme le feraient les meules de nos moulins.

La parabole de l'Évangile nous parle d'un homme ennemi qui alla, durant la nuit, semer de l'ivraie dans le champ de son voisin alors que celui-ci avait pris la précaution de ne semer pourtant que du froment le plus pur. Or, des amabilités de ce genre, paraît-il, se voient encore en Palestine. La plus douce vengeance, en effet, qu'un paysan palestinien puisse tirer d'un de ses voisins détestés, c'est précisément d'aller semer de l'ivraie sur le champ de blé qu'il vient d'ensemencer. Le vilain coup n'est visible que plusieurs mois après. Les deux semences, en effet, se ressemblent tellement qu'on ne peut les distinguer l'une de l'autre avant que les épis sortent, quelques semaines seulement avant la moisson, par conséquent. Et à ce stage de la croissance, il est inutile évidemment de vouloir arracher l'ivraie. Il faut attendre la moisson et avoir la patience alors de séparer les épis de blé de ceux de l'ivraie !

Un homme planta une vigne, nous dit une parabole. Il l'entoura d'une haie, y creusa un pressoir, y bâtit une tour, puis partant pour un long voyage il la loua à des vigneron. Or, dans toutes les vignes actuelles de la Palestine, on retrouve inmanquablement cette haie, ce pressoir et cette tour. Je ne pouvais comprendre, avant d'aller en Terre sainte, l'utilité de cette tour d'une dizaine de pieds de hauteur et sur laquelle se dresse une hutte de branchages. Sur place l'explication me fut donnée. C'est excessivement simple. Quand arrive le temps de cueillir le raisin, chaque propriétaire doit défendre sa vigne contre les voleurs, comme nous devons défendre nos pommiers et nos pruniers contre les gamins quand les pommes et les prunes sont mûres. La tentation est très forte pour un palestinien, paraît-il, de faire du vin avec le raisin des autres. Les propriétaires de vignes veillent donc jour et nuit. Ils montent sur cette tour qui domine toute leur vigne,

ils se cachent là-haut, sous la hutte de branchages, et à la première apparition d'un inconnu dans la vigne, descendent en toute hâte de leur poste d'observation. Ils fondent sur le malheureux et peuvent même vous l'éventrer sans pitié avec leur énorme couteaux ou leurs faux tranchantes. Voilà l'utilité de cette tour dans les vignes de Palestine. Comme disait un malin, les Palestiniens, quand arrive le temps de la vendange, se rendent le charitable service de se surveiller mutuellement et de s'empêcher de voler !

Les pêcheurs du lac de Tibériade pêchent aujourd'hui encore aux mêmes endroits qu'au temps du Sauveur, et, chose curieuse, selon les mêmes méthodes. Les deux pêches miraculeuses décrites dans l'Évangile ont été obtenues par des procédés différents. Dans la première, il est question de filets que les pêcheurs, au large de la côte, lançaient soit à droite, soit à gauche des barques. Dans la seconde, les barques se dirigent vers le rivage en traînant un filet jusqu'à terre. Dans la première pêche miraculeuse, les poissons sont jetés dans les barques qu'ils remplissent à plein bord; dans la seconde, les poissons sont libérés des filets alors que les pêcheurs sont sur la terre ferme. Or, ces deux méthodes de pêcher sont exactement celles qu'emploient encore de nos jours les pêcheurs palestiniens. On peut constater la chose pour ainsi dire quotidiennement dans la petite baie de Tabgah où se trouve le fameux monastère des Lazaristes allemands.

Et la parabole du bon Samaritain ? . . . « Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho », nous dit-elle. Et Dieu sait si elle descend cette fameuse route de Jérusalem à Jéricho. Entre les deux villes, distantes en droite ligne d'une quinzaine de milles, il y a, en effet, plus de quatre mille pieds de différence en altitude ! Une automobile moderne peut partir de Jérusalem et se rendre à Jéricho sans gaspiller son essence. Les freins doivent être constamment appliqués. Par contre, le retour est des plus difficiles. Nos machines américaines, comme les autres, qu'elles surpassent considérablement en résistance cependant, doivent prendre de temps en temps du repos; elles ne peuvent résister à l'effort qui est demandé d'elles. Et quel désert franchit cette route de Jérusalem à Jéricho ! Rien d'étonnant que des voyageurs tombent entre les mains des voleurs. Avant 1917, on ne pouvait s'aventurer sur cette route affreuse sans être fortement armé

et en compagnie de forts à bras. A mi-chemin de cette route sauvage, ne voit-on pas, aujourd'hui encore, les ruines de cette hôtellerie du bon Samaritain dont il est question dans la parabole ?

Dans son entretien avec la Samaritaine, cette femme dit à Notre-Seigneur qu'il n'a rien pour puiser l'eau du puits, et que le puits est très profond. Profond il l'est, en effet, puisqu'il faut descendre la chaudière à 90 pieds sous terre avant d'atteindre le niveau de l'eau . . . La Samaritaine dit encore à Notre-Seigneur en lui montrant le mont Garizim: « Nos Pères ont adoré sur cette montagne », etc. Les ruines du temple des Samaritains que l'on peut voir sur la montagne du puits même de Jacob, nous permettent de mieux comprendre le sens de la parole de cette pécheresse.

Notre-Seigneur a dit un jour à saint Pierre: « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. » On comprend mieux cette parole quand on visite l'endroit de la Terre sainte où elle fut prononcée. C'est au pied de la plus haute montagne de la Palestine, l'Hermon, dont les sommets atteignent 9.000 pieds de hauteur. Dans le flanc de la montagne, à une altitude assez élevée, la nature a ménagé une large terrasse. Sur cette terrasse Hérode le Grand avait fait construire à son maître Auguste, empereur romain, un temple magnifique, visible à des milles de distance et dominant toute la riche vallée du Jourdain septentrional. Les Apôtres, rendus avec Jésus au pied de cette montagne superbe, montraient sans doute à leur Maître le temple majestueux élevé par Hérode, ils en faisaient ressortir la solidité et la beauté. Pour toute réponse, Notre-Seigneur déclare que lui aussi va bâtir un temple, et un temple autrement solide que celui d'Hérode, un temple non matériel, mais spirituel, un temple dont Pierre lui-même sera le fondement inébranlable: « Tu es Pierre, et sur cette pierre que tu es je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. » Comme cette parole de Jésus prend un sens nouveau encore une fois quand elle est lue sur place, là même où elle fut prononcée par le Maître.

Et je pourrais multiplier les exemples indéfiniment. Comme je le disais, il y a quelques instants, toute la vie biblique peut être revécue sur place en plein XX^e siècle, tous les récits contenus dans les

Livres saints peuvent être, en Palestine, illustrés, expliqués, défendus. J'avais donc bien raison de vous dire de lire la Bible non seulement avec un grand esprit d'humilité, mais aussi avec un grand esprit de foi. Vous pouvez croire sans peine tout ce qu'elle vous raconte non seulement parce que Dieu, qui l'a donnée, ne peut pas se tromper ni tromper, mais aussi parce que la Palestine elle-même se charge de montrer la vérité absolue de tout ce qui est écrit dans ce Livre incomparable.

La Bible doit être lue avec humilité et foi, elle doit être lue aussi *avec confiance*, c'est-à-dire qu'il faut être pleinement persuadé que Dieu accomplira toutes les promesses qu'il nous a faites dans les Livres saints.

Nous vivons actuellement des jours suprêmement douloureux. L'Église n'a jamais rencontré dans toute son histoire une opposition plus formidable, une persécution plus atroce et plus universelle. Et des jours plus sombres encore lui sont réservés. Le pape Pie XII s'y attend ! Serions-nous rendus aux temps de calamités qui doivent accompagner la venue de l'Antéchrist lui-même ? On peut certainement se le demander sans pécher par témérité. Pie XI le croyait et ne se gênait pas de le dire, paraît-il. Verra-t-on, en effet, quand l'Antéchrist viendra, une apostasie plus générale et plus profonde que celle qui afflige actuellement le cœur de notre mère l'Église ? Quand l'Antéchrist viendra, y aura-t-il des guerres plus affreuses que celles que nous avons vues et celles plus apocalyptiques encore qui nous menacent continuellement ? Quand l'Antéchrist viendra, y aura-t-il plus de ruines, plus d'incendies, plus de millions d'êtres humains affamés, désœuvrés, désespérés ? Quand l'Antéchrist apparaîtra, sa venue sera-t-elle précédée ou accompagnée de bêtes plus féroces que le nazisme et le communisme, ces deux incarnations de la puissance infernale, ces deux monstres déchaînés sur terre pour faire la guerre aux élus et dévorer, s'il se pouvait, notre mère la sainte Église elle-même ? Oui, on peut se demander sans témérité si nous ne sommes pas rendus aux jours de l'Antéchrist, si le suprême assaut contre l'Église et ses enfants n'est pas près d'être livré, si l'heure n'a pas sonné où élus et maudits seront séparés, où les uns seront marqués du signe de la croix et les autres du signe de la bête apocalyptique.

Quoi qu'il en soit, la Bible nous annonce que les portes de l'enfer ne prévaudront pas. La Bible nous avertit que le dragon infernal ne pourra enlever à Dieu un seul de ses élus, que ceux-ci seront protégés par lui d'une manière singulière. La Bible nous assure que les bêtes apocalyptiques, suppôts de Satan et instruments de sa haine jalouse, seront rejetées dans l'abîme avec Satan lui-même. La Bible nous révèle qu'une femme rayonnante de beauté, éclatante comme le soleil, la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles sur la tête, apparaîtra dans le ciel. Elle viendra combattre le dragon infernal, l'écrasera de son pied virginal, obtiendra à l'Église le plus beau et le plus éclatant des triomphes. La Bible nous annonce la victoire du Christ sur Satan, et, pour l'Église, l'établissement, après la chute de l'Antéchrist, d'une période de tranquillité et de prospérité telle que la terre n'en aura jamais connu de semblable. Les nations entières se convertiront au Seigneur Jésus-Christ, les Juifs eux-mêmes reconnaîtront en Jésus leur Dieu et Messie. Ils se convertiront eux aussi. « Si leur chute et infidélité a été le salut du monde, disait saint Paul, que sera leur conversion, sinon une résurrection d'entre les morts ? »

Nous devons donc envisager l'avenir avec confiance. Tant mieux si nous sommes rendus aux jours méchants de l'Antéchrist ! Nous souffrirons sans aucun doute persécution. Dieu nous fera peut-être la grâce de rendre le suprême témoignage à notre foi, le martyre, mais ayons confiance, nous vaincrons avec le Christ, notre Roi. Nous triompherons avec notre Mère, Marie immaculée. Car elle est vraiment descendue du ciel en ces derniers temps pour nous aider dans le grand combat qui se prépare. Elle est descendue du ciel à Pontmain, à la Salette, à Lourdes, à Fatima, à Bonate. Elle est descendue du ciel en mai dernier durant cet incomparable voyage de Notre-Dame, du Cap-de-la-Madeleine à Ottawa, et à Ottawa même durant l'inoubliable congrès marial. C'est elle la femme rayonnante de l'Apocalypse que le dragon veut dévorer, mais en vain. C'est elle qui doit sauver le monde des fureurs de l'enfer et assurer le triomphe de l'Église. La Bible nous fait cette révélation consolante au nom de Dieu et par Dieu : ayons confiance en sa parole infaillible. Nous verrons bientôt nous aussi, comme le vieillard Siméon, le salut de Dieu !

Et voilà ce qu'il nous faut penser de la Bible, des avantages que nous aurons à la lire, des dispositions que nous devons avoir en la lisant, afin que notre lecture porte tous ses fruits.

Je termine. Il est raconté au dix-neuvième chapitre du troisième Livre des Rois que le prophète Élie, manacé de mort par l'impie Jézabel, se réfugia dans le désert pour sauver sa vie. Il alla l'espace d'une journée de marche. Arrivé là, il s'assit sous un arbre et demanda pour lui la mort en disant: « Seigneur, c'est assez, prends maintenant ma vie, car je ne suis pas meilleur que mes pères. » Il se coucha et s'endormit profondément. Et voici qu'un ange le toucha et lui dit: « Lève-toi, mange. » Il regarda et voici qu'il y avait à son chevet un gâteau cuit sur des pierres chauffées et une cruche d'eau. Après avoir mangé et bu, il se recoucha. L'ange vint une seconde fois, le toucha et dit: « Lève-toi, mange, car le chemin est trop long pour toi. » Le prophète se leva, mangea et but, et avec la force que lui donna cette nourriture miraculeuse, il marcha quarante jours et quarante nuits, jusqu'à la montagne de Dieu, à Horeb.

Nous sommes les frères malheureux de ce prophète persécuté. Comme lui nous sommes menacés de mort, tellement tragiques nous apparaissent les jours qui viennent. Peut-être sommes-nous comme Élie, et plus que lui, découragés de voir tant de maux dans l'humanité, tant d'apostasies chez les membres du Christ, du peuple élu. Entendons une voix du ciel qui nous dit: « Lève-toi, prends et mange, prends cette nourriture riche et abondante que t'offrent mes saintes Écritures, bois de cette eau vive et rafraîchissante qui jaillit des profondeurs de leur divinité, mange et bois, car le chemin qui te reste à parcourir est trop long pour toi seul. Avec cette nourriture et ce breuvage, tu seras fortifié extraordinairement et tu pourras te rendre à la véritable et éternelle montagne de Dieu, le ciel. Mange et bois avidement, mange et bois quotidiennement, mange et bois toute ta vie; car, dit le Seigneur, mes paroles sont esprit et vie, heureux celui qui les garde et les médite en son cœur !

Donat POULET, o.m.i.,
professeur à la faculté de théologie.

La merveilleuse expansion des missions dans l'Ouest canadien

L'Évangile au delà du cercle polaire

1853-1865 *

Quand M^{sr} Alexandre Taché, O.M.I., recueillit la glorieuse succession du siège de Saint-Boniface, l'Église de l'Ouest canadien n'était encore qu'une pousse toute frêle, plantée dans la terre vierge de la vallée de la rivière Rouge (1818) par M^{sr} Provencher et quelques prêtres séculiers.

Même les plus optimistes ne pouvaient alors soupçonner toute la vitalité que recélait la jeune plante, ni surtout la rapide et merveilleuse croissance qui devait l'enraciner définitivement dans le sol canadien et étendre ses rameaux de la baie d'Hudson à l'océan Pacifique et des États-Unis à l'océan Arctique.

Il était réservé au génie missionnaire de M^{sr} Taché de présider à cette croissance extraordinaire et d'en assurer le plein et entier épanouissement. C'est de ces premiers développements de l'Église de Saint-Boniface que nous voulons parler dans les quelques pages qui suivent.

L'histoire de l'expansion de l'Église à travers l'Ouest et le Nord canadiens constitue l'un des chapitres les plus beaux et les plus glorieux de l'histoire de l'Église du Canada. Elle nous reporte à l'ère des grandes fondations indiennes, inaugurée par la création de la mis-

★ Abréviations utilisées au cours de cet article.

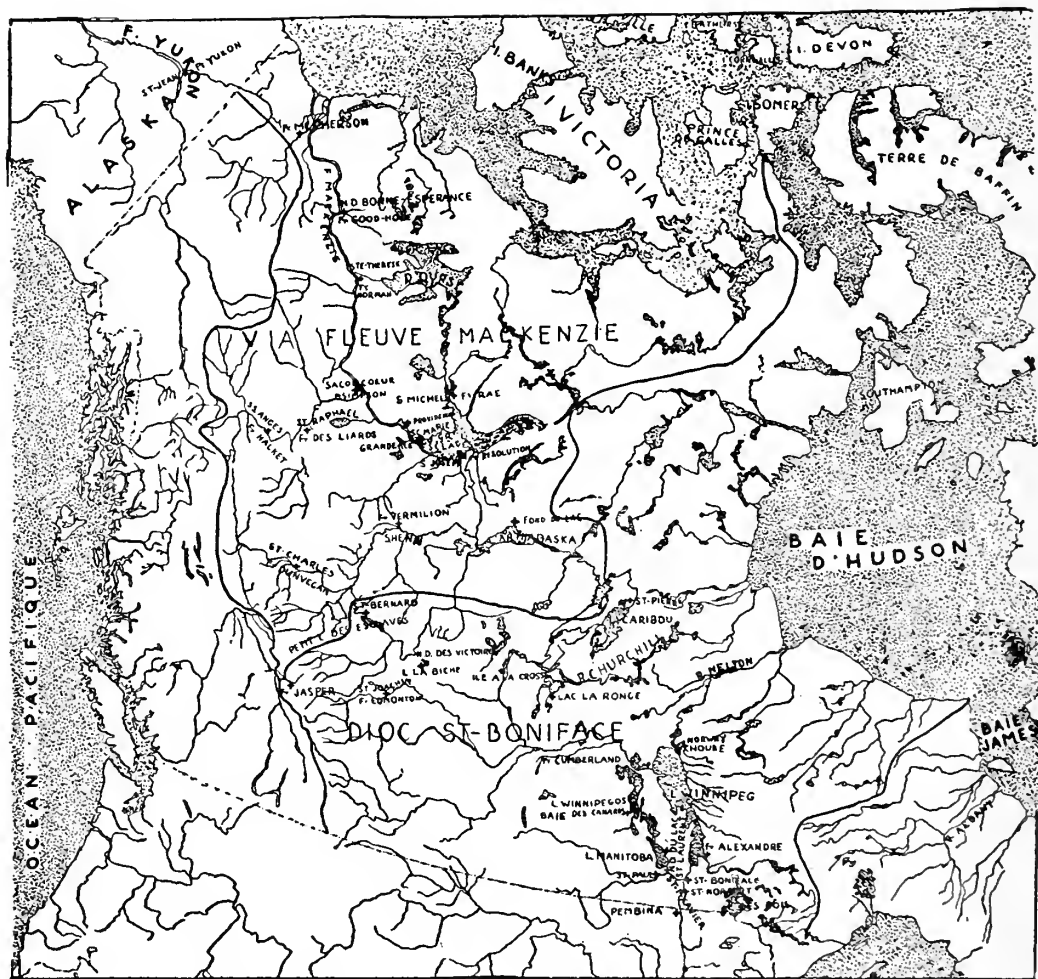
A.P.F. : *Annales de la Propagation de la Foi* (per.).

B.M. : *Bibliotheca Missionum*.

Miss. : *Missions de la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée* (per.).

R.M.Q. : *Rapport des Missions du diocèse de Québec* (per.).

Cloches : *Cloches de Saint-Boniface* (per.).



LES MISSIONS DANS L'OUEST CANADIEN (1853 - 1865)

sion Saint-Jean-Baptiste à l'Île-à-la-Crosse, et portée à son apogée avec l'érection du vicariat apostolique du Fleuve Mackenzie.

Les quinze premières années de l'épiscopat de M^{sr} Taché (1850-1865) furent une période à la fois d'expansion et de stabilisation vraiment merveilleuses. C'est en effet au cours de ces années que l'Église prit définitivement possession de tout le pays qui formait l'immense diocèse de Saint-Boniface en établissant des chrétientés depuis le lac la Pluie jusqu'aux rives mêmes de l'Océan Arctique. On peut affirmer sans exagération aucune que, dès 1865, l'Église avait déjà pris contact avec toutes les grandes nations ou tribus indigènes de l'Ouest et du Nord, sans excepter les Esquimaux. Un instant même, elle avait franchi ses propres limites pour ouvrir son sein maternel aux Indiens et aux Esquimaux des territoires russes.

Sans doute, tous ces peuples divers ne réagiront pas de la même manière au message évangélique; et il ne suffira pas que la lumière brille dans les ténèbres pour que les Indiens se lancent en masse dans la voie du salut. Néanmoins, ils accueillirent généralement avec faveur l'Évangile et ses missionnaires. Les conversions furent relativement nombreuses; les chrétientés, fidèles et ferventes.

Le fait le plus saillant de cette épopée missionnaire, ce n'est pas le nombre des conversions, mais l'occupation, en moins de quinze ans, de tous les points stratégiques d'un pays grand comme un continent. Et cette merveille d'apostolat fut accomplie par une simple poignée de missionnaires, n'ayant à leur disposition que des moyens humains fort primitifs et des ressources très limitées. Grâce à l'héroïsme de tous et au génie d'un des plus grands missionnaires des temps modernes, M^{sr} Alexandre Taché, O.M.I., le grain de sénévé, planté dans la terre fertile de l'Ouest canadien, s'est développé et a poussé ses ramures jusqu'aux extrémités du pays.

Notre admiration grandit jusqu'à l'étonnement, si nous considérons les résultats obtenus, à la lumière des difficultés surmontées. Ici, les missionnaires n'ont pas à lutter contre les seuls obstacles inhérents au paganisme, il leur faut encore se défendre contre la nature et, en quelque sorte, la mâter pour lui arracher une maigre subsistance et atteindre les Indiens vers lesquels ils sont envoyés.

Il semble que la Providence se soit plu à accumuler dans ces régions immenses tout ce que la nature possédait de plus âpre et de plus austère: climats extrêmes, pays sauvage et inculte, en partie stérile; populations des plus primitives, peu nombreuses, nomades par goût autant que par nécessité, vivant par petites bandes à de grandes distances les unes des autres, changeant d'habitat au gré du gibier poursuivi, sans défense contre les épidémies et les famines périodiques. La géographie et le climat condamnent les missionnaires à des voyages interminables où ils risquent souvent leur vie et qui sont toujours des plus pénibles. Ils vont à pieds, en canot, à la raquette, en traîne à chiens; parfois, comme dans les missions de la plaine, ils utilisent le cheval ou la charette à bœufs. Les communications avec l'extérieur sont excessivement difficiles et, partant, d'autant plus rares. Ne pouvant trouver sur place leur modeste subsistance, les missionnaires doivent se soumettre à des privations qui ruinent prématurément leur santé. Ajoutez à tous ces sacrifices le terrible isolement que plusieurs estiment comme la plus grande souffrance de leur vie.

Mais l'esprit d'abnégation, l'intelligence, le travail, l'initiative, le génie inventif et le zèle finissent par vaincre ou du moins par contourner les obstacles d'ordre matériel. L'erreur, elle, est beaucoup plus difficile à mâter, et ses fruits sont autrement pernicieux. Elle ne s'avoue jamais vaincue, et la lutte qu'elle impose ne se prolonge qu'au détriment des âmes qui en sont l'enjeu. Tel fut le combat qui s'engagea à cette époque contre le protestantisme. Protestantisme propagé par des ministres trop souvent sans cœur, sans principes, sans loyauté¹. Ce fut là peut-être un des plus grands obstacles qu'eut à surmonter l'Église missionnaire de l'Ouest canadien.

Dans les pages qui suivent, nous étudierons l'organisation générale de l'Église de l'Ouest canadien de 1853 à 1865, les nouvelles missions dont elle s'enrichit au cours de cette période; puis, nous donnerons une vue d'ensemble de l'œuvre accomplie et des résultats obtenus.

¹ Nous ne parlons ici que des ministres protestants qui travaillèrent à cette époque dans les limites du diocèse de Saint-Boniface, et particulièrement dans les districts d'Athabaska et de Mackenzie.

I. — MGR TACHÉ, ÉVÊQUE DE SAINT-BONIFACE.

A la mort de M^{sr} Provencher, son coadjuteur, M^{sr} Taché, lui succédait de droit sur le siège de Saint-Boniface. Il était à sa mission de l'Île-à-la-Crosse, lorsqu'il apprit le deuil qui frappait le diocèse. Il ne revint pourtant pas immédiatement à Saint-Boniface. Avant de s'éloigner des missions du Nord, il voulait s'assurer que ses missionnaires étaient suffisamment au courant des langues et des affaires des missions pour surmonter les difficultés ordinaires. Au surplus, il éprouvait le besoin de connaître personnellement chacun des établissements dont la responsabilité lui incombait maintenant en premier lieu.

De l'Île-à-la-Crosse, il envoya donc des lettres de vicaire général au père Bermond, auquel il confiait également l'administration des biens temporels de l'évêché. D'autres lettres confirmaient dans cette même charge, messieurs Thibault et Bourassa qui avaient exercé ces fonctions sous M^{sr} Provencher.

L'administration diocésaine constituée, M^{sr} Taché entreprit la visite pastorale des missions les plus septentrionales de son diocèse, afin de se concerter avec ses missionnaires, sur les meilleurs moyens à prendre pour donner une nouvelle impulsion à l'œuvre de l'évangélisation des Indiens². Il se mit en route le 19 juillet 1853. Le 22, il était à la Nativité, encourageait les missionnaires à l'étude des langues indigènes, décidait la fondation d'une nouvelle station à l'extrémité orientale du lac Athabaska et, après avoir tout réglé pour assurer le succès du nouvel établissement, revenait passer l'hiver à l'Île-à-la-Crosse, afin de mettre la dernière main à l'organisation matérielle de cette mission³.

Au commencement de l'année suivante (27 février), il se dirigeait vers le lac Sainte-Anne en passant par les forts Pitt et Auguste (fort des Prairies, Edmonton). Au premier de ces postes, il séjourna quelque temps afin d'instruire les catholiques. Quatre confirmations, 6 premières communions et 7 baptêmes d'enfants furent tous les fruits de son ministère. Il ne put rien auprès des Indiens, abrutis qu'ils étaient

² TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 57.

³ TACHÉ, Lettre à sa mère, Ile-à-la-Crosse, 2 mai 1853, voir *Cloches*, 1904, p. 69, 85, 105; Lettre à sa mère, Ile-à-la-Crosse, 1^{er} janvier 1854, voir *Cloches*, 1904, p. 131, 144.

par l'ivrognerie, le vol, le meurtre et une dégradation morale extrême. Son passage au fort Auguste fut marqué par la confirmation de 17 néophytes préparés par le père Lacombe.

Le 27 mars, M^{sr} Taché arrivait au lac Saint-Anne où il demeura trois semaines afin de présider lui-même aux exercices de la mission. Il confirma 98 personnes, baptisa 22 adultes dont quatre convertis du protestantisme.

Enfin, le 26 avril, il terminait sa tournée pastorale par la visite de la mission du lac la Biche. Un grand nombre d'Indiens, presque tous catholiques, y étaient assemblés pour écouter le « Grand Priant ». Après leur avoir donné une courte mission, il en admit un certain nombre à la première communion et en confirma 16. C'est au cours de cette visite que l'évêque, frappé des avantages matériels qu'offrait ce poste résolut d'y établir une mission permanente. L'inauguration des travaux fut décidée sur le champ et on se mit immédiatement à l'œuvre. M^{sr} Taché voulut abattre de ses propres mains le premier arbre destiné à la construction de la résidence qui devait devenir un point stratégique de première importance dans l'évangélisation de l'Extrême-Nord⁴.

L'évêque, connaissant à fond la partie la plus éloignée de son diocèse, pouvait maintenant se diriger vers sa cathédrale et aller prendre possession de son siège. Il partit de l'Île-à-la-Crosse le 20 septembre 1854⁵. Ce voyage fut le plus pénible de tous ceux qu'il eût encore entrepris. Un froid exceptionnel, joint à la faim et aux nombreux accidents de la route, mirent plus d'une fois ses jours en danger. L'itinéraire qu'il suivit suffit à nous édifier sur l'agrément de pareilles courses. De l'Île-à-la-Crosse, il « descendit la rivière aux Anglais puis, par le fort Cumberland et le lac Bourbon, alla au lac Winnipeg (Winnipegosis). Forcé de dévier de sa route, il remonta la rivière Platte, traversa le lac du Cygne, et se rendit à travers les terres à la

⁴ TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 62, 63, 66, 67; Lettre à M^{sr} de Mazenod, 7 juillet 1854, voir *A.P.F.*, 27 (1855), p. 209-226; Lettre à sa mère, Ile-à-la-Crosse, 26 mai 1854, voir *Cloches*, 1904, p. 146; Lettre à sa mère, Ile-à-la-Crosse, 19 juillet, voir *Cloches*, 1904, p. 157-160.

⁵ Nous retenons cette date, bien que dans ses *Vingt Années de Missions*, p. 69, M^{sr} Taché dise être parti de l'Île-à-la-Crosse le 26 septembre. Une lettre adressée à M^{sr} de Mazenod le 14 novembre 1854 donnant la date du 20 septembre, nous croyons que l'erreur serait plutôt dans ses *Vingt Années de Missions*, écrites douze ans après l'événement (voir Dom BENOÎT, *Vie de M^{sr} Taché*, t. 1, p. 285).

baie des Canards. Passant ensuite au lac Manitoba, au Bout-du-Lac, à la Prairie du Cheval-Blanc, le 3 novembre « il s'agenouillait dans sa cathédrale pour y offrir au Seigneur le désir de le servir, et le prier de féconder ses désirs ⁶ ». C'est de Saint-Boniface que, désormais, il présidera aux destinées glorieuses de son Église.

II. — MGR GRANDIN, COADJUTEUR DE SAINT-BONIFACE.

La courte visite pastorale que M^{sr} Taché venait de terminer lui avait « prouvé jusqu'à l'évidence, que l'Église est guidée par l'esprit de Dieu, lorsqu'elle prescrit au premier pasteur de voir personnellement les brebis confiées à ses soins. J'ai eu le bonheur de me convaincre que la simple apparition du pontife au milieu des sauvages est une époque de renouvellement et d'un saint enthousiasme pour le bien ⁷ ». Les missionnaires eux-mêmes, principalement ceux qui se trouvaient le plus éloignés de Saint-Boniface, réclamaient souvent la visite de leur évêque pour la bonne marche des missions. Malheureusement, vu les distances énormes et la difficulté des communications, ces tournées pastorales ne pouvaient être que fort rares. Ainsi, de 1854 à 1864 M^{sr} Taché n'avait pu se rendre dans les missions de l'Extrême-Nord que deux fois. Le seul remède à cet état de chose, c'était d'obtenir un coadjuteur.

Ce dessein, M^{sr} Taché le nourrissait depuis longtemps quand, en 1856, il fit les premières démarches officielles pour en assurer la réussite. Ce fut d'abord la visite de toutes ses chrétientés : ce qui le mit en mesure de présenter à Québec et à Rome, un état exact et détaillé de la situation religieuse de son vaste diocèse. Cette seconde visite pastorale dura deux mois et fut marquée par deux événements qui eurent une profonde répercussion sur l'ensemble des missions. D'abord, l'inauguration d'une nouvelle voie de communication entre le lac la Biche et le lac Athabaska, dont nous aurons à parler plus loin, puis la rédaction définitive des livres de prières en langue montagnaise et crise.

Les premiers livres montagnais et cris, ayant été composés alors que les missionnaires ne savaient encore qu'imparfaitement les langues

⁶ TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 69.

⁷ Id., *ibid.*, p. 84-85.

indigènes, devaient être complètement refondus en raison des graves erreurs qui s'y étaient glissées. Ce travail fut accompli à Saint-Joseph du Grand lac des Esclaves par M^{sr} Taché et les pères Faraud et Grandin. Aidés de quelques sauvages réputés les plus intelligents, les missionnaires mirent au point catéchismes, livres de prières et recueils de cantiques ⁸.

Sa tournée pastorale achevée, le prélat s'achemina vers Québec afin d'obtenir des évêques de la province ecclésiastique dont il dépendait la sanction de son projet. Ceux-ci n'opposèrent aucune difficulté sérieuse et rédigèrent une supplique que M^{sr} Taché alla présenter à Rome, après que M^{sr} de Mazenod eût lui-même désigné celui des missionnaires qu'il jugeait le plus digne de remplir ces fonctions.

Le Saint-Siège cependant fit des objections. C'est que les évêques, à la demande de M^{sr} Taché, avaient réservé à M^{sr} de Mazenod le choix du coadjuteur, et en conséquence, n'avaient pas mentionné le nom du candidat. Rome exigeait maintenant leur délégation écrite. De sorte que les bulles préconisant M^{sr} Grandin évêque de Satala « in partibus infidelium » et coadjuteur de Saint-Boniface, ne furent signées que le 11 décembre 1857.

Tandis que M^{sr} Taché, de retour au Canada, prenait des engagements avec les Sœurs Grises à l'effet de s'assurer leur collaboration pour la fondation de nouveaux établissements, et s'occupait de l'impression de ses livres en langue crise et montagnaise ⁹, le fondateur des Oblats enjoignait au coadjuteur élu d'avoir à se rendre auprès de lui pour y recevoir la consécration épiscopale. Celui-ci se hâta naturellement de faire valoir ses objections au supérieur général qui lui répondait aussitôt : « Je n'approuve pas vos objections et je vous interdis d'en faire de nouvelles, venez de suite et n'attendez pas que je sois mort pour obéir à mes ordres ¹⁰. »

A la fin d'août 1858, M^{sr} Grandin s'embarquait donc pour la France. Il fut sacré à Marseille par M^{sr} de Mazenod dans l'église Saint-

⁸ Archives générales : lettre au père Faraud, Rivière-Rouge, 4 décembre 1857. TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 85.

Dom BENOTT, *Vie de M^{sr} Taché*, t. 1, p. 336-337.

⁹ Les livres montagnais furent imprimés en caractères syllabiques; les autres, en caractères français.

¹⁰ JONQUET, *M^{sr} Grandin*, p. 96.

Martin, le 30 novembre 1859. Le 9 juillet 1860, il était de retour à la Rivière-Rouge.

Sa nomination allait faciliter grandement le gouvernement de l'Église de Saint-Boniface. L'évêque coadjuteur, en effet, en résidant dans la partie septentrionale du diocèse, assurait aux missions de cette région, une direction continue et méthodique qui ne contribua pas peu à leur progrès. Progrès si considérable, qu'il nécessita en 1862 la création d'un nouveau vicariat apostolique.

III. — DÉMEMBREMENT DE SAINT-BONIFACE.

CRÉATION DU VICARIAT APOSTOLIQUE DU FLEUVE MACKENZIE.

Les missionnaires des districts d'Athabaska et de Mackenzie avaient souvent exprimé à M^{sr} Taché le désir d'avoir un évêque à eux. « Ces bon pères, effrayés de leur isolement et de leur éloignement, convaincus, d'ailleurs avec raison, de l'importance de leurs missions, demandaient qu'on leur donnât un évêque à eux; un évêque qui, demeurant avec eux, pût les diriger et par le poids de son influence et de la considération qui nécessairement entoure ceux qui sont revêtus des premières dignités de l'Église, les empêchât d'être exposés aux mille tracasseries qu'ils avaient déjà eu à endurer: « un évêque-roi », disait le père Grollier, à opposer au traiteur-roi du Nord; un évêque des lieux, qui n'eût pas à courir du midi au septentrion, seulement à de rares intervalles, mais qui fût toujours là pour répondre à toutes les demandes, satisfaire à toutes les exigences ¹¹. »

C'est surtout pour prendre, de concert avec son coadjuteur, les mesures nécessaires à la réalisation de ce désir des missionnaires, que M^{sr} Taché, le 3 octobre 1860, entreprenait sa troisième visite pastorale des missions de l'intérieur. Le 30 octobre 1860, il rencontrait donc M^{sr} Grandin à l'Île-à-la-Crosse. Tous deux tombant d'accord sur la nécessité de diviser le diocèse, il fut définitivement arrêté que l'on demanderait au Saint-Siège d'ériger en vicariat apostolique les deux districts d'Athabaska et de Mackenzie. On convint également de présenter le père Faraud comme le plus apte à prendre en main le gouvernement du vicariat projeté.

¹¹ TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 142.

Signalons aussi qu'à cette réunion de l'Île-à-la-Crosse, fut décidée la reprise des missions du lac Caribou et du fort Carleton ainsi que la fondation de quelques autres missions aux endroits les plus stratégiques ¹².

Afin que l'exécution du premier projet ne rencontrât pas trop de difficultés, M^{sr} Taché se rendit au Canada pour obtenir l'assentiment des évêques de la province ecclésiastique de Québec. Ceux-ci, après quelques objections, apposèrent leur signature à la supplique rédigée par M^{sr} Taché.

La supplique, présentée au Saint-Siège par l'évêque de Saint-Boniface lui-même, fut agréée; et le 13 mai 1862, les districts d'Athabaska et de Mackenzie étaient érigés en « Vicariat apostolique du Fleuve Mackenzie ¹³ ». M^{sr} Faraud en était nommé premier vicaire avec le titre d'évêque d'Annemour « in partibus infidelium ».

M^{sr} Faraud ne connut sa nomination qu'au mois de juillet 1863. Il fut sacré à Tours par M^{sr} Guibert, O.M.I., le 30 novembre de la même année.

Pendant que M^{sr} Taché menait à bonne fin la division de son diocèse, M^{sr} Grandin se dirigeait vers le nouveau vicariat qu'il devait administrer jusqu'à ce que M^{sr} Faraud vînt en prendre possession en 1865.

IV. — NOUVELLES FONDATIONS, 1853-1865.

A. L'INTÉRIEUR DU DIOCÈSE.

1. *Notre-Dame-des-Sept-Douleurs, Fond-du-Lac.*

La série des nouvelles fondations s'ouvre par l'établissement de la mission de Notre-Dame-des-Sept-Douleurs, au Fond-du-Lac. On appelait « Fond-du-Lac » un poste de traite situé à l'extrémité orientale de la rive nord du lac Athabaska. Un fort y avait été construit autrefois, mais quelques Indiens l'avaient détruit et pillé, après en avoir massacré les habitants. La Compagnie de la Baie d'Hudson ne le rétablit qu'à la fin de 1853.

¹² Id., *ibid.*, p. 142-144.

¹³ D'après les bulles d'érection, c'est vicariat apostolique du fleuve Mackenzie qu'il faudrait dire. Mais les missionnaires et les écrivains du temps parlent toujours du vicariat d'Athabaska-Mackenzie.

Cet endroit était fréquenté par les Mangeurs-de-Caribou qui habitaient au nord, à l'est et au sud du lac Athabaska; et qui s'avançaient très loin dans l'intérieur des terres vers le nord. Ces Indiens étaient jusque là demeurés sur leurs propres terres et avaient vécu plus ou moins isolés des tribus voisines. Aussi avaient-ils conservé plus pures que les autres Montagnais, leurs traditions nationales, leurs mœurs et leur bonté naturelle.

Avant l'installation de la Compagnie au Fond-du-Lac, plusieurs d'entre eux se rendaient périodiquement au fort Chippewyan (lac Athabaska) pour y faire la traite. C'est ainsi qu'ils vinrent en contact avec les missionnaires de la Nativité et reçurent un commencement d'instruction religieuse. Mais un grand nombre d'entre eux ne pouvaient s'imposer des voyages de plus de vingt jours parfois, pour venir à la Nativité. Ils demandèrent des prêtres qui viendraient les évangéliser chez eux.

Profitant de l'établissement de la Compagnie de la Baie d'Hudson au Fond-du-Lac, M^{re} Taché, lors de sa visite à la Nativité, résolut d'entreprendre la conversion de cette tribu, en fondant, à son principal centre de ralliement, une mission qui serait desservie de la Nativité, en attendant qu'un missionnaire pût s'y fixer à demeure. Le père Grollier, désigné pour cette œuvre, y fit sa première visite au mois de septembre 1853.

Cette première mission eut un grand succès. Les Indiens, réunis au complet lorsque le missionnaire y arriva, firent preuve des meilleures dispositions et manifestèrent leurs désirs du baptême. Le père Grollier passa l'hiver à les catéchiser et à leur enseigner la lecture des caractères montagnais. Il ne fit pourtant que 8 baptêmes cette année-là.

La mission du printemps de 1854 fut plus consolante au point de vue des résultats immédiats. Le père Grollier, étant demeuré trois mois entiers avec ses ouailles, put compléter leur instruction et en baptiser 71. Il clôtura ses travaux par la plantation d'une grande croix que les néophytes venaient ensuite saluer souvent, et au pied de laquelle ils venaient également faire leur prière en l'absence du prêtre.

Durant l'été de cette même année, le missionnaire commença la construction d'une maison-chapelle qui fut achevée en 1865. Il con-

tinua de visiter cette mission deux fois par année jusqu'en 1859. Le père Clut lui succéda et continua l'œuvre si bien commencée.

Malheureusement, la ferveur de la petite chrétienté se relâcha peu à peu à partir de 1861. Il eût fallu, pour maintenir l'élan des premières années, qu'un missionnaire la visitât au moins deux fois l'an, et qu'il y passât un ou deux mois chaque fois. Mais faute de personnel, les visites s'étaient faites plus rares et plus courtes. Au surplus, les années 1861 et 1862 marquèrent une véritable crise religieuse. Des visionnaires ou prophètes s'étaient levés parmi la nation montagnaise qui s'employaient à détourner les Indiens de la religion au profit de leurs propres élucubrations. En l'absence du prêtre, ils ne réussissaient que trop à ébranler la foi d'un certain nombre de néophytes, en débitant contre le christianisme tout ce qu'ils entendaient dire au ministre protestant qui avait établi ses quartiers généraux non loin de la mission, et qui, de son côté, tirait les pauvres Indiens. Ces nouveaux prophètes inventèrent une religion à eux: mélange étrange de paganisme et de christianisme. Ils persuadaient leurs adeptes d'abandonner leur chapelet, de jeter au feu livres de prières, images saintes et autres objets pieux. Bref, le point essentiel était d'abandonner le catholicisme qui faisait mourir et d'embraser les nouvelles pratiques. C'est à grand'peine, que le père Clut réussissait à ramener ses ouailles à de meilleurs sentiments. Chez un trop grand nombre, le travail était à recommencer à chaque visite ¹⁴.

Malgré ces vicissitudes, tous les Mangeurs-de-Caribou qui fréquentaient le lac Athabaska étaient baptisés en 1864. Il n'y restait que 2 infidèles. Un seul était protestant et 100 se préparaient à la confirmation ¹⁵.

La population totale des Mangeurs-de-Caribou du Fond-du-Lac en 1865 devait être d'environ 430, puisqu'ils étaient tous baptisés, à 3 exceptions près, et que le total des baptêmes s'élevait à 427. Voici du reste, un tableau que nous extrayons d'une lettre du père Clut ¹⁶, et qu'il dresse d'après les registres de la mission en 1866.

¹⁴ TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 57-59, 68, 72, 73, 77, 83, 100, 114, 126, 154, 169; Lettre à Dawson, dans *Miss.*, 1863, p. 179.

Archives générales, B/2/Clut : Nativité, 26 déc. 1862; N.-D.-des-Sept-Douleurs, 9 juillet 1866; N.-D.-des-Sept-Douleurs, 3 avril 1866. C/Clut : Nativité, 10 nov. 1866.

¹⁵ Archives générales, B/2/Clut : Nativité, 9 juillet 1864.

¹⁶ Archives générales, B/2/Clut : N.-D.-des-Sept-Douleurs, 3 avril 1866. Il y a divergence de quelques unités avec les chiffres donnés par M^{re} Taché dans sa lettre à Dawson, voir *Miss.*, 1863, p. 173.

	1853	1854	1855	1856	1857	1858	1859
Baptêmes	8	71	65	39	55	38	37
Mariages		5	5	4	10	9	4
Sépultures					4		1
Abjuration						1	
	1860	1861	1862	1863	1864	1865	
Baptêmes	54	11	14	28	3	4	
Mariages	15	5	4	10	3		
Sépultures				1			

Total: 428 baptêmes, 74 mariages, 6 sépultures et 1 abjuration.

On peut dire que l'œuvre d'évangélisation des Mangeurs-de-Caribou du Fond-du-Lac avait pleinement réussi. Retenons pourtant que durant les cinq dernières années cette chrétienté tomba dans la tiédeur, presque dans l'indifférence. Ce n'est qu'au cours de 1875 qu'un missionnaire pourra y établir sa résidence et assurer ainsi la persévérance des chrétiens.

2. *Notre-Dame-des-Victoires, Lac la Biche.*

La mission de Notre-Dame-des-Victoires, au lac la Biche, fut desservie par les missionnaires du lac Sainte-Anne jusqu'en 1854. A cette date, M^{sr} Taché, y faisant sa première visite pastorale, décidait d'y établir une mission permanente. Le premier mai, après avoir chanté une grand-messe en l'honneur de la Sainte Vierge, monseigneur et le père Lacombe choisissaient l'emplacement de la résidence.

Le but de M^{sr} Taché, en fondant cette nouvelle mission, n'était pas seulement d'y établir une chrétienté, mais aussi d'en faire une espèce d'entrepôt pour ravitailler les missions plus septentrionales du diocèse, dont il prévoyait déjà le démembrement. Il fallait donc assurer au nouvel établissement un développement matériel en conséquence. La position géographique et les ressources agricoles du lac la Biche favorisaient en tous points ce projet dont la réalisation paraissait une condition nécessaire au succès, voire à l'existence des missions du Nord et de l'Extrême-Nord.

Jusque là, en effet, tout l'approvisionnement des missionnaires s'était effectué par l'intermédiaire de la Compagnie de la Baie d'Hud-

son. Mais il était facile de prévoir que d'une part, la multiplication des missions, d'autre part, les exigences du commerce créeraient un jour ou l'autre des embarras extrêmement graves. On commençait déjà à ressentir les inconvénients de cette situation de dépendance absolue d'une institution purement commerciale. Les transports effectués par voie de la Compagnie de la Baie d'Hudson devenaient de plus en plus difficiles, limités et incertains. Au surplus, c'était une lourde charge pour le budget missionnaire.

Ces considérants déterminèrent M^{re} Taché non seulement à utiliser les ressources locales de ce poste, mais même à organiser un système complet de transport plus avantageux que le système actuel. Vu les conditions du pays, l'entreprise était audacieuse, mais il se trouvait justement dans le diocèse des hommes capables de la mener à bonne fin.

Le père Rémas fut le premier chargé de la mission, au commencement de 1854. Il se mit à l'œuvre avec zèle et courage et construisit la première maison, tout en vaquant au soin du ministère. A la fin de 1854, il avait fait 72 baptêmes tant d'enfants que d'adultes, sept mariages et quatre sépultures ¹⁷.

Comme ce père n'avait pas d'aptitudes assez prononcées pour la direction d'une entreprise aussi vaste et aussi difficile, il fut remplacé en 1855 par les pères Tissot et Maisonneuve que l'on regarde comme les véritables organisateurs de la mission de Notre-Dame-des-Victoires.

Dès le premier hiver, les deux missionnaires constatèrent que le site de la mission avait été mal choisi et n'offrait pas les avantages prévus. Après une exploration détaillée des lieux, il fut décidé que l'on transporterait la mission à six milles du fort. C'est là qu'elle fut définitivement fondée et inaugurée le 13 juin 1856.

La réalisation du projet de M^{re} Taché n'était possible qu'à une double condition. D'abord, que la navigation entre le lac la Biche et le lac Athabaska n'opposât pas d'obstacles insurmontables, ensuite, qu'il y eût possibilité d'établir des communications directes avec la Prairie.

¹⁷ Rapport du P. Leduc sur la mission du lac la Biche, voir *Miss.*, 1876, p. 417.
TACHÉ, Lettre à Dawson, voir *Miss.*, 1863, p. 173.

Or, la navigation entre le lac la Biche et la rivière Athabaska par la petite rivière la Biche était réputée extrêmement dangereuse et pratiquement impossible. La Compagnie de la Baie d'Hudson elle-même avait renoncé à cette voie, après y avoir perdu deux canots et et plusieurs hommes. Persuadé qu'on avait exagéré le péril, M^{sr} Taché résolut de tenter lui-même l'expérience, afin de s'assurer des véritables conditions de la navigation. C'était en 1856. Ayant à se rendre du lac la Biche à la Nativité, il suivit cette route, et, après sept jours et deux nuits d'une navigation heureuse, arriva au terme de son voyage, bien convaincu que cette rivière ressemblait à tant d'autres sur lesquelles les missionnaires voguaient tous les jours. L'expérience était donc concluante.

Restait maintenant à établir une communication directe avec la Prairie. Il s'agissait de tracer une route carrossable d'une centaine de milles à travers la forêt qui séparait le lac la Biche du fort Pitt. Ce fut l'œuvre du père Maisonneuve, qui à la tête de quatre ouvriers, mena l'entreprise à bonne fin en moins de trois semaines. Au commencement de septembre 1856, il y roulait la première charette jusqu'au fort Pitt, à la grande surprise des habitants qui avaient cru l'entreprise vouée à un échec certain. Ce fut le premier chemin de voitures dans cette partie du pays ¹⁸.

Notre-Dame-des-Victoires, avec ses nombreux bâtiments et ses vastes étendues de terrains défrichés et mis en culture, devint bientôt un établissement modèle. M^{sr} Taché, qui le visita de nouveau en 1864, affirmait que l'organisation de la mission était admirable dans son ensemble comme dans ses détails, que c'était « une victoire complète d'un travail intelligent sur la nature inculte ¹⁹ ». Un inventaire du 18 novembre 1863 énumérait: 18 chevaux, 29 bêtes à cornes, 12 chiens, 10 charettes, 1 moulin à eau (le premier dans l'Ouest), un moulin à bras, 2 scies de long, une scie ronde, 22 arpents de terre clôturée, 1.000 livres de pémikan, 1.500 livres de graisse, 400 livres de viande sèche, 200

¹⁸ Archives générales, B/2/Saint-Albert/lac la Biche: Mémoire et décisions de M^{sr} Taché au sujet de la mission de Notre-Dame-des-Victoires au lac la Biche. B/2/Athabaska-Mackenzie/lac la Biche, Notre-Dame-des-Victoires.

TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 66, 67, 71, 72, 73, 78, 79, 80, 83, 84.

M^{sr} LEGAL, *History of the Catholic Church in Alberta*, p. 42-47.

¹⁹ TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 213.

minots de pommes de terre, 130 minots de blé, 20 minots d'orge²⁰, etc. Ces détails, peut-être fastidieux, donnent une idée aussi juste que possible de l'importance de la mission.

Les missionnaires du lac la Biche, tout en travaillant au développement matériel de la mission, ne négligeaient nullement les soins du ministère. La population de Notre-Dame-des-Victoires se composait en grande majorité de métis cris et sauteurs. Une bande de Montagnais y venaient aussi chaque année. Le principal obstacle à la conversion de ces populations était un profond orgueil qui les empêchait de ressentir le besoin d'instruction et de réforme. Le métis le plus dénué de bon sens croyait pouvoir en montrer à ses pasteurs. Tous les sermons des missionnaires étaient soumis à leurs propres jugements, examinés et critiqués en tous sens, si bien qu'à la fin, il n'en restait plus rien de bon. L'attachement invétéré de ces âmes aux biens de la terre, la jonglerie et l'absence d'autorité des parents sur leurs enfants étaient des vices qui, plus que dans bien d'autres missions, faisaient obstacle à l'apostolat missionnaire. Ce n'est qu'en 1865 que se dessinera un véritable mouvement de conversion. En attendant les missionnaires semaient dans les larmes et moissonnaient fort peu.

Les Sœurs Grises avaient ouvert une école en 1862, mais l'œuvre ne fit que végéter pendant plusieurs années. Les métis, pas plus que les Indiens, ne comprenaient, nous ne disons pas la nécessité, mais même l'utilité et l'éducation. Il fallait prier et supplier pour avoir quelques enfants à l'école. Encore, ceux qui consentaient à confier leurs enfants aux sœurs s'imaginaient-ils rendre un service signalé à la mission. Souvent, ils n'hésitaient pas à se plaindre que ceux-ci étaient mal nourris, mal vêtus, maltraités. Cette apathie et ces incompréhensions des parents ont été dans toutes les missions du Nord-Ouest le plus grand obstacle à l'œuvre des écoles.

En résumé, cette mission ne donnait pas en 1865 les fruits spirituels qu'on avait espérés. Au premier janvier 1856, le nombre des baptêmes ne s'élevait qu'à 284 environ²¹.

²⁰ Dom BENOÎT, *Vie de M^{re} Taché*, t. 1, p. 331.

²¹ TACHÉ, *Lettre à Dawson*, voir *Miss.*, 1863, p. 173.

Rapport du P. Leduc sur la mission du lac la Biche, voir *Miss.*, 1876, p. 411-434.

3. *Saint-Joseph, fort Résolution (Grand lac des Esclaves).*

a) La mission.

Nous avons parlé au chapitre précédent, de la première visite des missionnaires catholiques au Grand lac des Esclaves en 1852. L'opposition de monsieur Anderson, bourgeois en chef du district du Mackenzie, avait été la principale cause de ce qu'ils n'étaient pas retournés à ce poste. Monsieur Anderson, en effet, avait fait savoir aux missionnaires qu'il ne les recevrait pas dans son district, et, en conséquence, avait défendu à ses sous-officiers de leur accorder l'hospitalité.

Cependant, M^{sr} Taché n'entendait pas retarder indéfiniment l'évangélisation de ce pays. Il communiqua d'abord au chef du district son intention d'établir résidence au fort Résolution. À cette nouvelle, le bourgeois avait montré toute sa mauvaise humeur. M^{sr} Taché passa outre et écrivit au gouverneur, monsieur Simpson, pour lui faire part de ses projets. Ce dernier répondit d'abord négativement. Mais l'évêque de Saint-Boniface refusa de se laisser intimider. Prenant le ton des apôtres, il parla avec tant de force et d'autorité que le gouverneur modifia, presque sur le ton des excuses, les reproches qu'il s'était permis à l'égard des missions catholiques. Il envoya donc à M^{sr} Taché une lettre de recommandation pour le commis du poste, lui enjoignant de traiter le missionnaire avec bonté et de favoriser son œuvre dans la mesure du possible²².

Muni de ce document, le père Faraud se mettait en route de la Nativité pour le Grand lac des Esclaves le 11 avril 1856. Arrivé au fort Résolution, il eut d'abord l'impression que le poste était complètement désert. Pourtant, dans ce pays, l'arrivée d'un sauvage, même d'un chien, suffit à mettre toute une communauté en émoi. Par où l'on peut juger des proportions que prend en temps normal, la visite d'un missionnaire. Mais, l'officier en charge, voyant venir le père Faraud, s'était retiré dans ses appartements, en proie à un embarras extrême. Il se trouvait dans le dilemme ou de désobéir à son supérieur immédiat, ou de faire au missionnaire une grossièreté presque inouïe. La lettre de recommandation vint le tirer de sa fausse situation et l'incident n'eut heureusement aucune conséquence sur la bonne marche

²² TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 74-77.

de la mission. Tout le monde s'évertua à lui faire oublier cette circonstance désagréable.

Les Indiens montrèrent les mêmes dispositions admirables dont ils avaient fait preuve cinq ans auparavant. Pour donner immédiatement un caractère de stabilité à la nouvelle mission, le père Faraud durant les trois mois qu'il y passa, entreprit et mena à bonne fin la construction d'une maison-chapelle. La mission fut située sur l'île d'Original et dédiée à Saint-Joseph.

Ce ne fut cependant qu'en 1858 que les pères Grollier et Eynard, ainsi que le frère convers Kearney vinrent s'y installer à demeure.

Le fort Résolution, près duquel était située la mission, était fréquenté par un grand nombre d'Indiens: Montagnais, Gens-du-Lac-aux-Buffles et Couteaux-Jaunes, ces derniers formant les deux tiers de la population.

Cette petite chrétienté était des plus ferventes. Elle aimait les pratiques religieuses, et en particulier, la récitation du chapelet. Les chrétiens se confessaient et communiaient souvent²³. Au 1^{er} juin 1856 les registres marquaient 309 baptêmes²⁴.

Saint-Joseph fut bientôt l'une des missions les plus importantes et par le nombre et les dispositions des Indiens qui la fréquentaient, et par le nombre des stations secondaires qu'elle desservait. Elle fut le point de départ des excursions apostoliques qui portèrent l'Évangile au delà du cercle polaire. C'est de Saint-Joseph que dépendaient Good-Hope (à son origine), la Grande-Île, les forts Raë, Simpson, Liards et Halket.

L'établissement de Saint-Joseph semblait donc assurer sans contestation la cause de l'Église catholique dans le vaste district du fleuve Mackenzie. Il en fut tout autrement. En 1858, un archidiacre de l'Église d'Angleterre, établi depuis longtemps dans le pays, montait de

²³ Archives générales, B/2/Gascon: Saint-Joseph, 30 nov. 1865. — B/3/Faraud: Providence, 15 nov. 1865; ce rapport est paru en partie dans les *Missions*, 1867, p. 355-364.

TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 93, 94, 96, 102-105, 123, 124, 126, 232, 234, 254, 258, 159, 168, 169, 172, 181; Lettre à Dawson, voir *Miss.*, 1863, p. 171, 172.

PETITOT, Lettre au T. R. P. Fabre, Grand lac des Esclaves, sept. 1867, voir *Miss.*, 1867, p. 369-374.

GASCON, Lettre au T. R. P. Fabre, 28 nov. 1864, voir *Miss.*, 1867, p. 548-565.

GRANDIN, Journal, voir *Miss.*, 1864, p. 220.

²⁴ TACHÉ, Lettre à Dawson, voir *Miss.*, 1863, p. 173.

la Rivière-Rouge au fort Simpson, en passant par les missions catholiques de l'Île-à-la-Crosse, du lac Athabaska et du Grand lac des Esclaves. Cette détermination étonna tout le monde même les protestants, car, écrivait l'un d'eux à M^{sr} Taché: « I cannot understand this; there is no zeal in that man; his going there is nothing but the fact of a mere spirit of opposition towards you ²⁵. » En réalité c'était le bourgeois en chef qui prenait sa revanche sur M^{sr} Taché. Il avait, en effet, menacé l'évêque d'appeler dans le territoire de sa juridiction, des ministres protestants, dès que les missionnaires catholiques y mettraient le pied. N'ayant pu les empêcher de s'y établir, il voulait du moins leur rendre la tâche plus difficile, et les décourager si possible.

Pour faire face au nouveau danger, M^{sr} Taché disposa son personnel de manière à libérer le père Grollier, auquel il confia la tâche de faire échec au prédicant.

Le père Grollier prit comme tactique de s'attacher aux pas de l'archidiacre, de le suivre partout, de le devancer même, autant que faire se pourrait. Il s'embarqua donc à Saint-Joseph sur les barges mêmes qui conduisaient le révérend au fort Simpson.

b) Les dessertes.

1° *Grande-Île, Saint-Cœur-de-Marie.* — La première étape fut la Grande-Île, poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson, situé à l'extrémité occidentale du Grand lac des Esclaves. C'était la première fois qu'un prêtre catholique le visitait. Les Indiens, réunis au poste en grand nombre, connaissaient déjà quelque chose de la religion, pour avoir été en contact avec leurs compatriotes du fort Résolution. Aussi, presque tous manifestèrent le désir de prier avec le « Vrai Priant ». Celui-ci commença immédiatement leur instruction, mais il dut repartir presque aussitôt pour le fort Simpson où se rendait le révérend. Ce n'est qu'au retour de cette dernière mission qu'il vint terminer son œuvre et dédier la nouvelle station au Saint-Cœur-de-Marie. Les missionnaires de Saint-Joseph continuèrent par la suite la desserte de ce poste ²⁶.

²⁵ TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 104.

²⁶ GRANDIN, *Journal*, voir *Miss.*, 1864, p. 221-223; 1866, p. 375, 385.
TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 105, 133, 159, 168.

2° *Fort Simpson, Sacré-Cœur-de-Jésus.* — Le fort Simpson, chef-lieu du district du Mackenzie, était le rendez-vous des traiteurs de toutes les nationalités et des Indiens d'un grand nombre de tribus. On y rencontrait des Cris, des Montagnais, des Esclaves, des Plats-Côtés-de-Chiens, des Couteaux-Jaunes, des Létanais, des Peaux-de-Lièvre, des Sékanais et même des Esquimaux.

Ici, comme à la Grande-Île, les Indiens, ayant déjà quelques connaissances religieuses dues à leurs rapports avec les Indiens du Grand lac des Esclaves, écoutèrent le prêtre catholique et se rangèrent de son côté, à quelques exceptions près. La mission fut dédiée au Sacré-Cœur de Jésus.

Cette mission serait devenue l'une des plus florissantes, si un prêtre avait pu s'y établir à demeure dès l'origine. Les Indiens eux-mêmes ne cessaient de demander un missionnaire qui, résidant au milieu d'eux, saurait les défendre contre les menées des protestants. Malheureusement, le personnel trop restreint ne permettait pas aux autorités de faire droit à leur requête. Le ministre y était donc roi et maître la plus grande partie de l'année. Bien qu'en général, les Indiens l'eussent regardé comme « l'homme d'une femme » et non comme « l'homme de Dieu », ils n'en perdaient pas moins leur enthousiasme pour la religion. En peu d'année, la ferveur fit place à une tiédeur et à une indifférence décourageantes. Comment en aurait-il été autrement pour ces catéchumènes et ces néophytes livrés à eux-mêmes et sans défense ? A peine le prêtre avait-il achevé sa mission, que ministre et agents de la Compagnie mettaient tout en œuvre pour les pervertir. Promesses, présents, menaces, vexations de toutes sortes, rien n'était épargné pour les détourner du catholicisme. Ces menaces, que nous n'hésitons pas à qualifier de déloyales, n'empêchèrent pas les Indiens de rester attachés à la religion, mais pour la paix, ils faisaient semblant de se convertir au protestantisme.

En 1865, cependant, tous les enfants et un certain nombre d'adultes avaient été baptisés. Pourtant il faudra encore plusieurs années avant que cette chrétienté devienne fervente et définitivement établie dans la religion ²⁷.

²⁷ GRANDIN, *Journal*, voir *Miss.*, 1864, p. 225-227; 1866, p. 387, 388.
TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 105.

3° *Fort Raë, Saint-Michel.* — Le fort Raë, situé à l'extrémité de la branche septentrionale du Grand lac des Esclaves, était fréquenté par les Plats-Côtés-de-Chiens au nombre d'environ 1.200. Ce poste n'avait jamais reçu la visite d'aucun missionnaire.

Désireux de s'assurer l'avantage toujours grand de devancer le protestantisme, l'infatigable père Grollier s'y rendit au printemps de 1859 pour y jeter les fondements de la foi. Le 17 avril, il y offrait, pour la première fois, le saint sacrifice de la messe. Encore tout ému de la lutte qu'il venait d'engager contre le protestantisme, il confia cette nouvelle station à saint Michel.

Les Indiens du fort Raë montrèrent de si excellentes dispositions que dès cette première rencontre, le père Grollier baptisa 80 enfants et quelques adultes mourants. Les pères Eynard et Gascon qui lui succédèrent, ne sachant encore qu'imparfaitement la langue, n'eurent pas tout le succès qu'on était en droit d'attendre des bonnes dispositions de cette nation. Au reste, ils ne virent dans leurs différentes visites qu'un tiers des Indiens environ.

A M^{sr} Grandin reviendrait l'honneur d'avoir consolidé définitivement cette mission intéressante. En 1862, en effet, il y fit une visite qui eut les plus heureux résultats. Il eut le bonheur de conférer le baptême à 134 personnes dont 65 au-dessus de dix ans, et d'en instruire plus de 400 qui reçurent également le baptême peu après. En 1864, le père Petitot y administrait 319 baptêmes dont 129 d'adultes²⁸.

Il est intéressant de signaler à propos de cette mission, l'influence profonde qu'exerçaient les chrétiens sur les infidèles. Non seulement leurs exemples contribuaient efficacement à l'abolition de certaines coutumes plus barbares, comme celles d'abandonner les enfants et les vieillards à leur sort, de tuer les filles à leur naissance, etc., mais dans leurs rapports avec les infidèles, les chrétiens ne manquaient pas de leur apprendre ce qu'ils savaient de la religion. S'ils ne les convertissaient

G. Ducor, *Récit inédit d'un voyage du père Grollier, de Saint-Joseph au fort Simpson en 1858*, voir *Miss.*, 1886, p. 409-422.

Archives générales, B/2/Grouard : 21 nov. 1864; 23 nov. 1863. — B/2/Faraud : Providence, 15 nov. 1865.

²⁸ TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 113, 124, 126, 132, 181, 201, 241.

Archives générales, B/2/Faraud : Providence, 15 nov. 1866; 20 oct. 1866 — B/2/Gascon : Saint-Joseph, 30 nov. 1865.

GRANDIN, *Journal*, voir *Miss.*, 1866, p. 217-223.

PETITOT, *Correspondance*, voir *Miss.*, 1867, p. 474-475.

pas, ils leur enseignaient du moins le but que poursuivaient les missionnaires, et quelle religion ils prêchaient. Ces connaissances, pour rudimentaires qu'elles fussent, inspiraient le respect du prêtre qu'ils apprenaient à distinguer du ministre protestant, « l'homme d'une femme », comme ils appelaient ce dernier. C'est ainsi que les chrétiens disposaient les infidèles à écouter la parole évangélique, la leur faisaient même désirer et demander. Ceci, on le comprend, contribuait puissamment au premier succès d'une mission.

Au témoignage de M^{re} Grandin, les Plats-Côtés-de-Chiens du fort Raë étaient déjà catholiques avant d'être chrétiens, en ce sens qu'ils désiraient ardemment le baptême catholique. Avec eux, point n'était besoin d'arguer, il suffisait de prêcher, d'instruire. Aussi, dès 1863, l'immense majorité des Indiens étaient déjà baptisés et formaient une chrétienté modèle. Pourtant, ils étaient partis de loin. Leur grand vice était la luxure, et une luxure telle « qu'ils mouraient presque tous de pourriture ». Or, leur conversion fut si complète, si radicale, qu'ils se rangèrent du premier coup parmi les chrétiens les plus exemplaires ²⁹.

4° *Fort des Liards, Saint-Raphaël.* — Le fort des Liards était situé au pied des montagnes Rocheuses, sur la rive droite de la rivière du même nom. Trois tribus différentes y venaient faire la traite: les Mauvais-Monde, les Gens-de-la-Montagne et les Esclaves qui, à eux seuls, formaient les deux tiers d'une population totale d'un millier d'âmes environ. Les esclaves étaient particulièrement revêches, difficiles à convertir et prompts à retourner à leurs habitudes païennes. Ils n'avaient pas de grands vices, mais pas de grandes vertus non plus.

En 1858, l'archidiacre Hunter avait passé quelques mois parmi eux, mais les Indiens, qui avaient rencontré le père Grollier lors d'une visite au fort Simpson, refusèrent de l'écouter. Le premier missionnaire à les visiter fut le père Gascon qui leur donna la mission au mois de septembre 1860. Il dédia la nouvelle station à saint Raphaël.

Jusqu'à 1865, les résultats du ministère furent peu consolants, quoique à cette date la plupart des enfants eussent été baptisés. Ces peuplades étant très superstitieuses et peu avides des choses religieuses, il fallait beaucoup de temps pour les instruire et les convaincre. Plusieurs chasseurs, par exemple, refusaient le baptême pour la seule rai-

²⁹ GRANDIN, *Journal*, voir *Miss.*, 1866, p. 218.

son qu'une fois chrétiens, ils ne seraient plus heureux à la chasse. Quant aux femmes, vu l'état d'abjection où elles se trouvaient par rapport aux hommes, il était difficile de les persuader que la religion était faite aussi pour elles ³⁰.

5° *Fort Halket, Saints-Anges.* — A l'ouest du fort des Liards, sur la rive gauche de la rivière Courant-Fort (Upper Liard) la compagnie avait un autre fort de traite nommé Halket et fréquenté par les Mauvais-Monde. Le père Gascon fut le premier à y porter l'Évangile en 1861. Il consacra ce poste aux saints Anges. Les missionnaires de Saint-Joseph, déjà surchargés, ne visitèrent le fort Halket que rarement. Aussi, la mission ne fit-elle que peu de progrès ³¹.

4. *Notre-Dame-de-Bonne-Espérance, fort Good-Hope.*

a) *La mission.*

Lors de son passage à Londres en 1856, M^{sr} Taché avait eu à traiter des affaires de ses missions avec plusieurs officiers de l'honorable Compagnie. A cette occasion, lord Colleville, au nom du conseil de la Compagnie, lui avait offert de fonder une mission à Good-Hope. Le manque de ressources ne permit pas à l'évêque de profiter de cette offre avant 1859 ³². A cette date, l'archidiacre Hunter, dont nous avons parlé, revenait du Mackenzie au fort Garry, emportant une pétition par laquelle les officiers du district du Mackenzie demandaient l'expulsion des missionnaires catholiques de leur territoire. M^{sr} Taché crut qu'il était temps d'agir, s'il ne voulait pas voir cette région pleine de promesses se fermer à la pénétration de l'Évangile. Il se mit donc en rapport avec le gouverneur Simpson et obtint des lettres de recommandation pour un missionnaire qui irait passer l'hiver à Good-Hope. C'est ainsi qu'en 1859, ceux mêmes qui avaient signé la fameuse pétition avaient ordre de recevoir sous leur toit le père Grollier, auquel M^{sr} Taché confiait la tâche délicate et difficile de fonder une résidence à Good-Hope.

³⁰ TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 134, 163, 153, 154, 171, 189, 241.

GRANDIN, *Journal*, voir *Miss.*, 1864, p. 230-236.

Archives générales, B/2/Grouard : Providence, 23 nov. 1864. — B/2/Faraud : Providence, 15 nov. 1865.

³¹ TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 171-172.

GRANDIN, *Journal*, voir *Miss.*, 1864, p. 233-236; 1866, p. 225.

Archives générales, B/2/Faraud : Providence, 15 nov. 1865.

³² Archives générales, C/Taché : Montréal, 25 avril 1857.

Le père Grollier s'embarqua à Résolution le 13 août 1859 sur la même barge qui conduisait au fort Simpson le révérend Kirby, successeur de l'archidiacre Hunter. Le 31 août, il arrivait au terme du voyage, et le 2 septembre, offrait le premier le sacrifice de la messe au cercle polaire.

Les débuts de la mission furent extrêmement pénibles, en raison de la dégradation des Peaux-de-Lièvres. L'infanticide, l'abandon des vieillards et des infirmes étaient de tradition dans cette nation. Plusieurs, poussés par la faim, n'hésitaient pas à se nourrir de la chair de leurs enfants. Les liens du mariage étaient rompus selon les caprices du mari. Malgré le zèle débordant du missionnaire, tous ses efforts pour les gagner au catholicisme furent vains. A part un petit nombre, tous restèrent sourds à ses appels. C'est M^{sr} Grandin qui y fit les cinq premiers baptêmes en 1861 et constitua ainsi le premier noyau de la chrétienté de Good-Hope.

Le père Grollier mourut à Good-Hope en 1864. C'est le premier missionnaire oblat mort dans les missions du Nord. Avant que la maladie l'eût cloué immobile et muet sur son lit, il avait indiqué la place de son tombeau entre les deux derniers Indiens enterrés. Ses supérieurs lui avaient plusieurs fois offert une mission moins pénible et un climat moins rude, mais il avait constamment refusé, demandant comme dernière faveur d'être enterré auprès des Indiens au service desquels il s'était dépensé avec un zèle plus admirable qu'imitable. Son lit de douleurs fut une véritable chaire de prédication, et sa mort impressionna tellement les Indiens, qu'au témoignage des missionnaires qui ont desservi cette mission, elle détermina un fort mouvement de conversions dont on appréciera l'importance dans le prochain chapitre. Le père Grollier avait réalisé son idéal qui était de planter la croix jusqu'au Pôle ³³.

b) *Les dessertes.*

1° *Fort Anderson, Peel-River, Saint-Nom-de-Marie.* — Au père Grollier, revient également l'honneur d'avoir fondé la première mis-

³³ Archives générales, B/1/Tissot : Lac la Biche, 20 déc. 1855. — B/2/Faraud : Providence, 15 nov. 1865. — C/Séguin : correspondance 1862/1865.

TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 123, 124, 131, 160, 162, 164, 168, 183, 241.

GRANDIN, *Journal*, voir *Miss.*, 1864, p. 363-369.

PETITOT, *Correspondance*, voir *Miss.*, 1867, p. 481.

Missions, 1867, p. 327, 328.

sion au delà du cercle polaire. A l'automne de 1860, il s'élance de Good-Hope jusqu'au fort Anderson, et y jette les fondements d'une nouvelle station.

Ce poste, situé au confluent des rivières Peel et Mackenzie, était fréquenté par les Loucheux et les Esquimaux. Les premiers étaient une race énergique et plus propre que les autres à comprendre les vérités chrétiennes. Quant aux Esquimaux, on ne savait encore sur leur compte presque rien, sinon qu'ils étaient des voleurs invétérés.

Cette première visite du missionnaire fut marquée par le baptême de 65 Loucheux et de 4 Esquimaux. Le résultat le plus marquant de la mission fut peut-être la réconciliation de ces deux nations ennemies qui, à cette époque encore, se livraient une guerre acharnée. Voici comment le père Grollier raconte le fait dans une lettre écrite au père Léonard Baveux, O.M.I., le 28 mai 1861 : « Le jour de l'Exaltation de la Sainte Croix, les ayant réunis autour de ce signe de réconciliation, je fis approcher les deux chefs, et leur ayant fait croiser les mains au bas de la croix, je la leur fis baiser comme le signe d'alliance et de la paix avec Dieu, mes mains pressant leurs mains au pied du crucifix, je leur fis promettre de s'entr'aimer à l'avenir . . . la croix avait franchi toutes les distances, elle dominait « a mari usque ad mare » ; de plus je donnai au chef des Esquimaux une image du Sauveur en croix, au bas de laquelle j'écrivis ces mots de la prophétie qui s'accomplissait « Viderunt omnes termini terræ salutare Dei nostri » ; et je fis présent d'une autre image représentant la Mère de notre Sauveur avec cette autre si vraie prophétie : « Beatam me dicent omnes generationes. » C'est en ce beau jour de l'Exaltation de la Sainte Croix, que la grande nation des Esquimaux offrit ses prémices à l'Église, et plusieurs d'entre eux devinrent enfants de Dieu en recevant le baptême ³⁴. »

L'année suivante vit de nouveau le père Grollier à Peel-River. Malheureusement le protestantisme y avait semé la ruine. Ne pouvant gagner les Indiens par la persuasion, on employait les promesses, les cadeaux, les menaces et la contrainte. Tandis que les agents de la Compagnie favorisaient ceux qui se rangeaient du côté du ministre, ils allaient jusqu'à refuser le nécessaire aux Indiens qui manifestaient leur volonté de prier avec le prêtre catholique. La plupart des néophytes

³⁴ TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 135-136.

n'eurent pas la force de résister à cette pression, et ils se donnèrent au protestantisme. Comme bien l'on pense, la seconde mission du père Grollier n'eut pratiquement aucun succès, d'autant plus qu'il ne put rester assez longtemps pour exercer une action profonde. Le père Séguin qui lui succéda en 1862 fut plus heureux. Il réussit à ramener les chrétiens et à grouper autour de lui bon nombre d'infidèles qui promirent désormais de résister aux vexations des protestants. Ils furent très généralement fidèles à leur promesse.

La situation religieuse de la mission était encore bien précaire en 1865. Les quelques 200 chrétiens et catéchumènes demeuraient fidèles aux saints engagements de leur baptême, mais étaient contraints de cacher leurs véritables sentiments pour échapper à la persécution des agents de la Compagnie et du ministre qui les épiaient continuellement. On peut juger de la situation pénible des pauvres néophytes par ce fait qu'en 1865, lors d'une visite du père Séguin, les Indiens ne vinrent lui toucher la main qu'à la faveur des ténèbres³⁵. Le missionnaire dut s'éloigner à une certaine distance du fort avec ses ouailles pour pouvoir leur donner la mission en paix.

A partir de cette année (1865), commença un grand mouvement religieux qui ne fera maintenant que s'accroître. Les missionnaires qui desservaient alors Peel-River n'hésitèrent pas à attribuer ce renouveau religieux à l'intercession du père Grollier, mort l'année précédente à Good-Hope³⁶.

2° *Fort Norman, Sainte-Thérèse.* — Le fort Norman situé sur la rive droite du Mackenzie, à un kilomètre de la rivière Grand-Ours, était fréquenté par les Peaux-de-Lièvre, les Esclaves et les Plats-Côtés-de-Chiens. Il fut visité pour la première fois par les missionnaires en 1859.

Cette mission fut dès le début un champ de bataille où s'affrontèrent catholicisme et protestantisme. Un ministre, en effet, y avait

³⁵ Toucher la main à un visiteur était considéré comme un point essentiel de politesse. L'omission de cette cérémonie n'était ni plus ni moins qu'une injure. Lorsqu'un missionnaire arrivait dans un camp, ou lorsque les Indiens le rencontraient au fort ou ailleurs, il devait se soumettre à cette cérémonie à laquelle tous participaient, même les tout jeunes.

³⁶ Archives générales, B/2/Faraud : Providence, 15 nov. 1865. — C/Séguin, lettre au père Faraud, Fort Yukon, 20 oct. 1862.

TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 135-137, 160-162, 170, 171, 241.

PETITOT, lettre au T. R. P. Fabre, Good-Hope, 15 janv. 1866, voir *Miss.*, 1868, p. 282-292.

devancé le père Grollier et baptisé une quinzaine de personnes. Dans une première visite, le père Grollier demeura au fort deux mois, baptisa 5 adultes et plusieurs enfants, et dédia la mission à sainte Thérèse.

Le père Grollier, M^{re} Grandin et le père Gascon desservirent successivement la mission jusqu'en 1864. Les indigènes manifestèrent d'abord d'excellentes dispositions, mais un grand nombre d'entre eux, tiraillés par le protestantisme, tombèrent bientôt dans la tiédeur, l'indifférence et l'apostasie. Sur 400 Indiens qui fréquentaient la mission, les registres au premier septembre 1864 ne donnent que 100 baptêmes dont 23 d'adultes.

Le fort Norman fut transporté au Grand lac d'Ours au printemps de 1865. C'est là que la mission sera reprise en 1866³⁷.

3° *La Maison-Lapierre, Saint-Barnabé, et le fort Yukon, Saint-Jean.* — Pour terminer la revue des travaux des missionnaires de Good-Hope durant cette période, disons un mot de deux autres missions visitées pour la première fois par les prêtres catholiques en 1862: Saint-Barnabé, Maison-Lapierre, dans les montagnes Rocheuses, et Saint-Jean, au fort Yukon, dans les territoires russes. On ne peut pas dire que ces deux missions étaient des dessertes régulières, puisqu'il n'y eut là que des tentatives d'évangélisation sans suite immédiate. Seulement, ces premières tentatives sont intéressantes parce qu'elles marquent le passage des premiers prêtres catholiques dans les territoires actuels du Yukon et de l'Alaska. Voici comment la religion fut introduite dans ces régions.

En 1862, le père Séguin, missionnaire à Good-Hope, se trouvait à la mission du Saint-Nom-de-Marie, à Peel-River. Apprenant que le ministre protestant devait se rendre pour la troisième fois à la Maison-Lapierre, il résolut de l'y accompagner afin de former dans ce poste un noyau de chrétiens. Il savait par expérience combien il est difficile de ramener à la religion les Indiens qui embrassent le protestantisme.

³⁷ TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 124, 131, 132, 135, 160, 163, 168, 183, 241.

DUCOR, *Récit inédit* . . ., voir *Miss.*, 1886, p. 409-422.

Rapport sur la mission de Sainte Thérèse, voir *Miss.*, 1890, p. 239-246.

Le voyage se faisait naturellement en canot et à pied. Voici quelques lignes d'une lettre du père Séguin qui nous donnent une idée des difficultés de son expédition. « . . . Il nous a fallu quatre jours pour traverser les montagnes Rocheuses. Jamais je n'ai vu un chemin pareil; on est dans l'eau depuis le premier jour jusqu'au dernier, et dans la plaine comme dans la montagne; vous êtes toujours dans les marais; pas un chemin battu de sorte que vous n'avez jamais votre pied d'aplomb. Il y a douze rivières à traverser, à quatre d'entre elles nous avions de l'eau jusqu'à la ceinture, et le courant était si fort que nous étions obligés de nous mettre tous en ligne et de marcher ainsi au pas pour rompre plus facilement le courant . . . Tout ceci n'est rien à comparer à ce que vous font souffrir les maringouins. Ils sont si nombreux dans les montagnes qu'ils vous obstruent la vue pendant le jour et vous empêchent de fermer l'œil pendant la nuit ³⁸. »

Le père Séguin arriva au fort Lapierre le 17 juin. Le premier jour, bon nombre de sauvages vinrent à la prière. Peu à peu, cependant, ils disparurent tous à part une quinzaine, car le ministre distribuait le tabac à profusion à ceux qui priaient avec lui. Le tabac ne suffisant plus, il se mit à mentir, affirmant que les missionnaires prenaient les femmes, que la religion faisait mourir ³⁹, etc.

Le père Séguin ne parle pas des baptêmes qu'il y fit. Il affirme simplement que cette quinzaine de catéchumènes manifestèrent d'excellentes dispositions.

Revenu à Good-Hope, le 3 août, le père Séguin en repartait le 3 septembre pour se rendre cette fois au fort Yukon. Il s'arrêta de nouveau à Saint-Barnabé pour revoir ses catéchumènes, puis poursuivit son voyage jusqu'au fort Yukon où il arrivait le 23 septembre.

Les Indiens qui fréquentaient ce poste, au nombre de 1.200 à 1.300, n'avaient jamais vu de prêtre catholique. Plusieurs cependant avaient déjà rencontré des prêtres russes que, paraît-il, ils ne comprenaient pas.

Le ministre du fort étant protestant et fanatique, le père Séguin y fut très mal accueilli. Les Indiens prévenus contre lui ne l'écoutèrent

³⁸ SÉGUIN, lettre au P. Mouchette, Providence, 20 juillet 1862, voir *Miss.*, 1866, p. 248-249.

³⁹ SÉGUIN, lettre au P. Mouchette, Providence, 20 juillet 1862, voir *Miss.*, 1866, p. 248-250.

même pas. Il passa là un bien triste hiver. Il en repartit le 3 juin 1863, sans autres consolations que beaucoup de peine et de fatigues ⁴⁰.

5. *Saint-Pierre du lac Caribou.*

La mission du lac Caribou avait été abandonnée en 1851. M^{sr} Taché n'avait pourtant pas renoncé définitivement à y placer un missionnaire. En 1860, craignant que la population de cette région ne devînt la proie de l'hérésie, l'évêque décida de reprendre la mission. Il envoya donc le père Végreville en voyage d'exploration à l'extrémité septentrionale du lac, où il lui semblait possible d'établir une résidence. Sur le rapport favorable du père Végreville, M^{sr} Taché confiait à ce dernier et au père Gasté la tâche ardue d'y jeter les fondements d'une nouvelle chrétienté.

Les missionnaires du lac Caribou avaient deux principaux obstacles à surmonter pour accomplir leur œuvre d'évangélisation. C'était en premier lieu les conditions géographiques et économiques de la région: le climat était extrêmement rigoureux, les communications avec les autres missions plus difficiles qu'ailleurs, la culture quasi impossible. D'où les privations continues d'un grand nombre de choses regardées ailleurs comme absolument nécessaires, un isolement plus grand que dans les missions même les plus septentrionales. En 1863, par exemple, le père Gasté demeurait seul à la mission, tandis que ses deux compagnons se repliaient sur l'Île-à-la-Crosse, tout simplement pour ne pas mourir de faim. Ajoutons encore que les Indiens ne venaient jamais tous ensemble à la mission, et encore y demeuraient-ils fort peu de temps chaque fois. Il était donc impossible de les instruire convenablement. Pour vaincre le premier obstacle, les missionnaires n'avaient qu'à s'armer de courage. Quant au second, ils décidèrent d'aller eux-mêmes dans les camps Indiens afin de commencer ou d'achever, selon le cas, leur instruction religieuse. Les progrès de la foi furent très lents. En 1865, cependant, la mission commençait à donner de bonnes espérances ⁴¹.

⁴⁰ Archives générales, C/Séguin : 20 oct. 1862.

⁴¹ TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 143, 144, 158, 173, 184, 185.

GRANDIN, lettre au T. R. P. Fabre, 15 août 1870, voir *Miss.*, 1873, p. 184, 185.
Archives générales, C/Faraud : Lac Caribou, 4 janv. 1865.

6. *Saint-Albert.*

M^{sr} Taché songeait depuis longtemps à fonder un établissement qui faciliterait la desserte de Saint-Joachim (fort Edmonton) où la population métisse s'était considérablement augmentée depuis quelques années. L'occasion de réaliser son dessein lui fut offerte au cours de sa visite pastorale de 1860-1861. Pied-de-Corbeau, chef de la nation des Pieds-Noirs lui envoyait une ambassade à l'effet d'obtenir des prêtres pour sa nation. Le chef promettait de subvenir aux besoins du prêtre qui serait envoyé et de s'abstenir de porter la guerre dans un camp ennemi toutes les fois que le missionnaire s'y trouverait. On convint même d'un signe par lequel on reconnaîtrait le missionnaire: un drapeau blanc marqué d'une croix rouge ⁴².

Ces heureuses dispositions de la part des Indiens étaient pour l'évêque un nouveau motif qui le pressait de mettre sans tarder son projet à exécution. En compagnie du père Lacombe, il se rendit donc à environ huit milles et demi du fort Edmonton, où il choisit l'emplacement d'une nouvelle mission qu'il dédia à saint Albert en l'honneur du père Albert Lacombe, l'apôtre du lac Sainte-Anne. Dès l'année suivante, le père Albert Lacombe y avait construit une maison et commencé également un couvent. Les Sœurs Grises vinrent l'occuper en 1863 et y ouvrirent une école et un orphelinat.

En 1864, la mission était déjà solidement établie. Une quarantaine de familles métisses y étaient installées et cultivaient des champs spacieux et bien enclos qui donnaient une moisson abondante. Le père Lacombe avait établi pour ses métis un moulin à farine (le premier dans la région) actionné d'abord par des chevaux, puis par l'eau au moyen d'une barrage qu'il fit élever lui-même. Pour faciliter les communications entre les deux rives de la petite rivière Esturgeon, il avait également présidé à la construction d'un pont qui se trouvait alors le seul pont à l'ouest de la baie d'Hudson ⁴³.

⁴² Dom BENOÎT, *Vie de M^{sr} Taché*, t. 1, p. 435.
K. HUGHES, *The Black Robe Voyageur*, p. 80.
Le Père Lacombe, p. 136, 137.

⁴³ Archives générales, B/2/Lacombe: Saint-Albert, 12 mai 1863.
North-West Review, p. 71.
M^{sr} LEGAL, *History of the Catholic Church in Alberta*, p. 14-16.
K. HUGHES, *The Black Robe Voyageur*, p. 80-97, 105, 106.
Le Père Lacombe, p. 136-145.
TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 151, 152, 175, 186, 188, 215, 216.

7. *Providence.*

M^{sr} Grandin, trouvant la mission du Saint-Nom-de-Marie, à la Grande-Île (Big Island), trop pauvre en terre et en bois et trop exposée aux inondations et aux tempêtes du Grand lac des Esclaves pour en faire un établissement florissant, résolut de chercher plus loin. En route pour le fort Simpson, il arrivait, le 6 août 1861, à un endroit appelé « Rapides » (Grand-Rapide), à 64 kilomètres en aval de la Grande-Île. La pêche y était abondante, la terre cultivable et le bois de construction ne manquait pas. Ces ressources et la position avantageuse du lieux firent naître le projet d'y fonder un établissement qui serait le centre des missions de l'Extrême-Nord et le chef-lieu du vicariat projeté. Monsieur Ross, chef du district du Mackenzie, avait conseillé plusieurs fois au ministre protestant Kirby de s'y établir. M^{sr} Grandin saisit immédiatement l'occasion de devancer le ministre, et, en présence de monsieur Ross et des hommes de sa barge, prit possession de l'endroit le jour même.

Le lendemain, pendant que les employés de la Compagnie continuaient leur voyage, M^{sr} Grandin plantait une croix là où devait s'élever l'église, puis délimitait le terrain de la mission. Il célébrait la première messe et consacrait la mission à la divine Providence; « car, dit-il, ce sera en réalité la Providence du Nord. Nous aurons à y établir des sœurs, un hôpital et une école, comme à l'Île-à-la-Crosse ⁴⁴. »

Dès 1862, l'évêque coadjuteur, aidé des pères Gascon et Grollier, y construisait une maison avec chapelle attenante. Les Indiens se réunissaient tous les jours autour des missionnaires pour se faire instruire des premiers rudiments de la religion. Le 13 octobre M^{sr} Grandin conférait le baptême à quatre adultes, prémices de la chrétienté naissante.

En 1863, on commença la construction d'une autre maison pour les sœurs. Elle était terminée en 1865, mais les sœurs n'arrivèrent qu'en 1867.

Les Esclaves qui formaient la majeure partie de la population se montrèrent bien disposés. Il était cependant assez difficile de les ins-

⁴⁴ GRANDIN, *Journal*, voir *Miss.*, 1864, p. 223, 224; 1866, p. 254, 256, 264, 385, 405.

truire rapidement parce que, la mission étant éloignée du fort, les Indiens y venaient rarement et pour fort peu de temps ⁴⁵.

B. MISSIONS DE LA RIVIÈRE-ROUGE.

1. *Saint-Laurent, lac Manitoba.*

Les missions de la Baie-des-Canards (lac Winnipigosis) et celle de Notre-Dame-du-Lac (lac Manitoba) abandonnées en 1850, ne reçurent aucun secours religieux jusqu'en 1861.

M^{re} Taché, voyant avec peine l'abandon des populations disséminées sur les rives de ces deux lacs, chargea le père Gascon (encore prêtre séculier) en 1858, de desservir la population de l'extrémité méridionale du lac Manitoba. Il y passa un an et construisit une chapelle qui fut placée sous le vocable de saint Laurent. Ce ne fut pourtant qu'en 1861 que le père Simonet vint s'y fixer à demeure. Dès lors, Saint-Laurent devint le centre religieux de la population qui fréquentait les anciennes missions de la Baie-des-Canards et du poste Manitoba. Cette population était formée de métis et de Sauteux dont un très grand nombre étaient encore infidèles. A Saint-Laurent même, il n'y avait que 30 à 40 familles ⁴⁶.

2. *Saint-Norbert.*

En 1854, un certain nombre de métis s'étaient établis à deux lieues de Saint-Boniface sur la rivière Esturgeon. Ce noyau de paroisse, d'abord desservi de Saint-Boniface, fut canoniquement érigé le 30 novembre 1857 et doté de son premier curé, le père Lestanc. La paroisse fit des progrès relativement rapides. En 1858, il y avait deux écoles: l'une pour les garçons, dirigée par les Frères des Écoles chrétiennes, et qui comptait 31 élèves; l'autre pour les jeunes filles, dirigée par les Sœurs Grises, avec 29 élèves. La population totale de la paroisse était d'environ 700 âmes ⁴⁷.

⁴⁵ Archives générales, B/2/Faraut: Providence, 15 nov. 1865. — B/2/Grouard: Providence, 23 nov. 1864.

PETITOT, correspondance, voir *Miss.*, 1863, p. 232, 234; 1867, 364, 369.

TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 177, 181, 187, 189, 190.

⁴⁶ TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 143, 144, 158, 173, 183, 203; Lettre à Dawson, voir *Miss.*, 1863, p. 152; Rapport 1888, voir *Cloches*, 1815, p. 174.

Catholic Centennial Souvenir: Ancient and New Parishes around Winnipeg and the City.

⁴⁷ TACHÉ, Lettre à Dawson, voir *Miss.*, 1863, p. 151; Rapport 1888, voir *Cloches*, 1915, p. 173.

3. *Sainte-Anne-des-Chesnes*

Les premières origines de Sainte-Anne-des-Chesnes datent de l'établissement d'un groupe de métis à l'extrémité orientale de la Prairie en 1856. Le père Simonet les visita pour la première fois en 1858. L'année suivante le père Lefloch, curé de Saint-Boniface, en assura la desserte régulièrement tous les mois. La première chapelle y fut construite en 1864, mais ce n'est qu'en 1870 qu'elle eut son prêtre résident ⁴⁸.

4. *Saint-Vital.*

La sollicitude pour les métis fut un des traits caractéristiques de l'administration de M^{re} Taché. Un certain nombre d'entre eux s'étant fixés sur les bords de la rivière Rouge à six milles de Saint-Boniface, M^{re} Taché les organisa en paroisse. En 1860, il envoyait 2 sœurs pour y ouvrir une école, et y érigait une chapelle qu'il voulut desservir lui-même ⁴⁹.

5. *Saint-Charles.*

Cette paroisse dont la population ne dépassait pas 210 personnes en 1858 était desservie de Saint-Boniface. Elle ne possédait pas d'église, mais seulement une chapelle ⁵⁰.

V. — ÉTAT GÉNÉRAL DE LA MISSION EN 1865.

A. LES POPULATIONS ÉVANGÉLISÉES.

A cette époque, l'activité apostolique s'exerce sur quatre races bien distinctes: les Indiens, les Esquimaux, les métis et les blancs.

Notes sur Saint-Norbert, voir *Cloches*, 1922, p. 97.

Catholic Centennial Souvenir: Ancient and New Parishes around Winnipeg and the City.

LAFLECHE, Rapport 1855, voir *A.P.F.*, 1855, 129.

TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 98, 108.

⁴⁸ Dom BENOIT, *Vie de M^{re} Taché*, t. 1, p. 366.

Sainte-Anne-des-Chesnes, voir *Cloches*, 1926, p. 11-15.

TACHÉ, Rapport 1888, voir *Cloches*, 1915, p. 175.

⁴⁹ Dom BENOIT, *Vie de M^{re} Taché*, t. 1, p. 421, 448, 449.

TACHÉ, Lettre à Dawson, voir *Miss.*, 1863, p. 152.

⁵⁰ TACHÉ, Rapport 1888, voir *Cloches*, 1915, p. 173; Lettre à Dawson, voir *Miss.*, 1863, p. 152.

LAFLECHE, Rapport 1855, voir *A.P.F.*, 1855, p. 129.

Il y a environ 50.000 Indiens, 15.000 métis, 4.000 Esquimaux et 4.000 blancs: soit une population totale de quelque 73.000 âmes⁵¹.

Les Indiens sont disséminés par tout le territoire, mais habitent surtout à l'ouest des lacs Winnipeg et Manitoba. Un nombre assez important de Sauteux se trouvent dans les districts du Lac-la-Pluie, de la Rivière-Rouge et de la Rivière-au-Cygne. Toutefois il n'y a plus de missions sauteuses proprement dites.

Les Esquimaux habitent tout le littoral de l'océan Arctique à l'ouest de la baie d'Hudson et s'avancent assez loin à l'intérieur des terres. On en rencontre occasionnellement jusqu'au lac Caribou et à Providence. Il n'y a pas encore de missions esquimaudes. Cependant, ceux qui fréquentent les forts du lac Caribou, de Providence et de la rivière Peel sont venus en contact avec les missionnaires et surtout avec les chrétiens. Quelques-uns ont même été baptisés.

Quant au métis, on les trouve surtout dans la colonie de la Rivière-Rouge et aux abords de la Prairie. Ils sont presque tous catholiques et forment l'immense majorité de la population de la Rivière-Rouge.

La population blanche peut se diviser en deux classes: les traiteurs, commis ou chasseurs, et les colons. Ces derniers se trouvent presque exclusivement dans la colonie de la Rivière-Rouge aux alentours de Saint-Boniface.

⁵¹ *Censuses of Canada*, t. 4, 1870-1871, *Introduction*, p. LXIII-LXVIII, LXXI-LXXV, LXXVII, LXX-LXXXIII.

PETITOT, *Coup d'Œil sur la Nouvelle-Bretagne*, voir *Miss.*, 1867, p. 352.

TACHÉ, *Esquisse sur le Nord-Ouest*, p. 76, 77.

Il y a dans les chiffres mentionnés dans ces trois pièces des différences assez notables.

Le père Petitot ne parle en fait que des territoires de la Baie d'Hudson et du Nord-Ouest, par conséquent, du seul diocèse de Saint-Boniface et du vicariat apostolique d'Athabaska-Mackenzie. Il en estime la population totale à 48.000 habitants répartis comme suit: 30.000 Indiens, 8.000 Esquimaux, 7 à 8.000 métis et 1 à 2.000 blancs. Il ajoute que ces estimés sont plutôt au-dessus qu'au-dessous de la vérité.

M^{sr} Taché ne donne nulle part, à notre connaissance, un estimé de toute la population de cette même région. Dans son *Esquisse sur le Nord-Ouest*, il affirme qu'il y a une quinzaine de mille métis et que la population blanche ne dépasse pas 4.000. Ces données de M^{sr} Taché sont particulièrement précieuses, puisqu'il était mieux en mesure que personne de connaître le nombre des habitants au milieu desquels il vivait déjà depuis 18 ans environ, à l'époque où il écrivait son *Esquisse*. Le père Petitot, au contraire, ne vint qu'occasionnellement parmi les métis.

Dans l'*Introduction* du *Census of Canada 1870-1871*, p. LXI-LXXXIII, on trouve un dénombrement de la population aborigène se référant au recensement de 1871, et d'après lequel la population des Terres de Rupert, du Labrador, du versant de

Il est impossible de déterminer le nombre exact des chrétiens en 1865. Nous croyons qu'il ne dépassait pas 20.000. En 1856, les registres de baptêmes des missions de l'intérieur, i.e. lac Saint-Anne, Île-à-la-Crosse, lac Caribou, Athabaska, Grand lac des Esclaves, lac la Biche, et Fond-du-Lac donnaient un grand total de 5.137 baptêmes. M^{sr} Taché, y ajoutant les baptêmes faits jusqu'au commencement de 1859, estimait le nombre des chrétiens de ces mêmes missions à 6.000 environ⁵². Comme nous savons que les métis étaient environ 15.000 et qu'ils étaient presque tous chrétiens, il est permis de conclure qu'à la fin de la période qui nous occupe, la population globale des catholiques du diocèse de Saint-Boniface et du vicariat du Fleuve Mackenzie devait être d'une vingtaine de mille âmes au plus.

B. LA QUALITÉ DES CHRÉTIENS.

Quelle était la qualité de ces chrétiens ? A cette question, nous ne saurions mieux répondre qu'en citant le témoignage de M^{sr} Taché, leur premier pasteur. « J'ai passé, écrit-il le 7 février 1859, le tiers de ma vie parmi ces sauvages et je suis heureux d'affirmer que j'ai été le témoin d'actes de vertu héroïques, de la part de ces pauvres Indiens. J'ai suivi des yeux de mon corps, comme de ceux de mon cœur, les changements opérés parmi eux; j'ai vu disparaître rapidement des usages,

l'océan Arctique serait de 78.000 âmes. Ce chiffre, incluant le Labrador et le versant Arctique à l'est de la baie d'Hudson et ne distinguant pas entre métis et Indiens, il nous est difficile de la prendre comme base. *L'Introduction du Census* donne également un document d'importance capitale pour établir avec quelque exactitude la population du Canada. Il s'agit d'un rapport de Sir George Simpson, pendant 37 ans « Gouverneur des Territoires de la Compagnie de la Baie d'Hudson en Amérique ». Le rapport, fait au Communes d'Angleterre en 1857, était accompagné d'un mémoire (1856) des officiers de la Compagnie sur la population des pays de traite couverts par leurs comptoirs. Nous nous basons sur ce mémoire pour établir la population indienne. Quant à la population métisse et blanche, nous acceptons les chiffres donnés par M^{sr} Taché dont l'autorité est incontestable. Nous faisons remarquer que la différence entre les chiffres donnés par M^{sr} Taché et Sir George Simpson relativement aux métis n'est pas si grande qu'on pourrait le croire à première vue. Sir George Simpson, dans son mémoire, parle de 6.000 métis et blancs pour les territoires de la Baie d'Hudson. A ce chiffre, toujours d'après le même mémoire, il faudrait en ajouter au moins autant. En effet, le recensement du district de la Rivière-Rouge ne distingue pas entre métis, blancs et Indiens. Il donne 8.200 âmes comme population totale de fort Garré, Bas fort Garry, Prairie du Cheval-Blanc, Pembina et Manitoba. Or, l'immense majorité de cette population est métisse. On pourrait donc conclure d'après cette pièce que le nombre des métis est d'une douzaine de milles; celui des Indiens, de 50.000; celui des Esquimaux, de 4.000.

Les chiffres que nous donnons ne sont qu'approximatifs, mais suffisent, croyons-nous, au but de notre étude.

⁵² TACHÉ, Lettre à Dawson, voir *Miss.*, 1863, p. 173, 174.

que l'on m'assurait ne pouvoir être changés. » Citant en exemple la chrétienté de l'Île-à-la-Crosse dont il était le fondateur et où il avait vécu dix ans, il ajoute : « Pendant ce laps de dix années parmi ces sauvages, qui, actuellement encore, vivent sans un code quelconque de loi, qui n'ont que le sentiment du devoir que nous leur avons inspiré, pour mettre fin aux désirs si pervers de notre pauvre nature humaine; pendant ces dix ans, dis-je, il ne s'est pas commis un seul meurtre, ni une tentative quelconque de meurtre, ou de quelque acte notoire de cruauté; pas un vol considérable. Cinq enfants illégitimes ont vu le jour; c'est sans doute beaucoup; mais c'est peu dans l'espace de dix ans, pour des sauvages qui, naguère, méconnaissaient complètement les lois sacrées de l'union conjugale, aux yeux desquels la polygamie et autres monstruosités de ce genre n'étaient pas un crime. En un mot, la conduite de ces néophytes est une preuve évidente du changement opéré dans leurs cœurs ⁵³. »

Ce témoignage, nous pouvons l'étendre à toutes les missions indiennes et métisses jusqu'en 1860, à l'exception de celle de Notre-Dame-des-Victoires au lac la Biche, où les dispositions étaient moins heureuses. Certes les chrétiens n'étaient pas sans défauts, et M^{re} Taché est le premier à l'avouer. Le baptême, en effet, ne transformait pas leur nature. Les néophytes gardaient leur tempérament, leur psychologie propre, leurs inclinations naturelles. Ce qu'il importe de retenir, c'est que les conversions étaient complètes et amenaient un changement de vie et de mœurs, que les chrétiens étaient réellement attachés à la religion et en observaient fidèlement les pratiques. Le témoignage des missionnaires est unanime là-dessus, et confirme en tout celui de M^{re} Taché.

Il faut pourtant remarquer qu'à partir de 1860, il se produisit dans plusieurs chrétientés un relâchement dans la ferveur. Un bon nombre de chrétiens tombèrent même dans l'apostasie. Comme on aura pu s'en rendre compte par l'exposé historique des différentes missions, cet état de choses était dû au prosélytisme protestant qui depuis 1858 travaillait, surtout dans l'Athabaska et le Mackenzie, à pervertir les catholiques. Dans les missions où résidait un missionnaire, le mal ne fut pas grand. C'est dans les stations qui ne pouvaient être visitées

⁵³ TACHÉ, Lettre à Dawson, voir *Miss.*, 1863, p. 174, 175.

qu'une ou deux fois par année, que les ministres protestants réussirent souvent à détourner les Indiens de leur religion. Encore faut-il dire que ceux-ci n'allaient pas au protestantisme par conviction, mais par intérêt, pour entrer dans les bonnes grâces soit du ministre, soit surtout de certains agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson. Aussi, il suffisait souvent que le prêtre se montrât pour faire revenir au sentiment du devoir ceux qui s'étaient laissés attirer par les promesses et les cadeaux ou qui avaient cédé aux menaces. Au reste, les chrétiens qui simulaient leur conversion au protestantisme furent plus tard ramenés à la religion ⁵⁴.

Une autre cause de tiédeur et de défection fut le prophétisme dont nous avons donné un exemple en parlant de la mission de Notre-Dame-des-Sept-Douleurs. Ce phénomène fut de courte durée et n'atteignit que quelques missions, comme l'Île-à-la-Crosse, le Fond-du-Lac, la Nativité, et le lac Caribou. Il fit cependant un mal considérable là où il exista.

En résumé, on peut dire que dans leur ensemble, les chrétiens étaient bons et fidèles à leurs devoirs religieux. Les défections, comme l'indifférence que nous venons de signaler, étaient le fait d'une minorité de chrétiens qui ne voyaient le missionnaire que trop rarement. Nous ne pouvons donner aucun chiffre du nombre des défections. Cependant nous sommes en mesure d'affirmer que même dans les missions où elles furent le plus nombreuses, aux forts Simpson, Liard et Anderson, la majorité des chrétiens restaient fidèles, bien que peu fervents.

C. TABLEAU DES MISSIONS.

A cette époque, il existe dans l'Église de l'Ouest canadien deux catégories de missions assez différentes: les missions de l'intérieur, qui sont les missions indiennes proprement dites, et les missions de la Rivière-Rouge formées par les paroisses de métis et de blancs.

⁵⁴ Voir les documents déjà cités pour l'historique des différentes missions, en particulier le Journal de M^{sr} Grandin, voir *Miss.*, 1863, p. 234; 1864, p. 208-243, 363-392; 1866, p. 215-264, 375-405.

Voir aussi Archives générales, D/Petitot : Correspondance.

1. *Les missions de l'intérieur.*

a) *Vicariat apostolique du Fleuve Mackenzie.*

Les missions indiennes comptent 9 résidences dont chacune dessert un certain nombre de stations secondaires. Ce sont:

1° La Nativité (fort Chipewyan, lac Athabaska) qui dessert Notre-Dame-des-Sept-Douleurs (Fond-du-Lac).

2° Saint-Joseph (fort Résolution, Grand lac des Esclaves) dont dépendent le Saint-Cœur-de-Marie (Grande-Île) et Saint-Michel (fort Simpson).

3° Notre-Dame-de-Bonne-Espérance (Good-Hope) qui dessert le bas de la rivière Mackenzie (i.e. les forts Anderson, Lapierre et Yukon).

4° La Providence (Grand lac des Esclaves) qui dessert depuis sa fondation les forts Liards et Halket.

b) *Diocèse de Saint-Boniface.*

5° Sainte-Anne (lac Sainte-Anne) dont dépendent les postes de la rivière Saskatchewan, de Saint-Joachim (fort des Prairies, Edmonton) et des rivières Athabaska et la Paix.

6° Saint-Albert (dessert Saint-Joachim depuis 1861).

7° Notre-Dame-des-Victoires (lac la Biche), qui dessert le fort Pitt et le Petit lac des Esclaves.

8° Saint-Jean-Baptiste (Île-à-la-Crosse) dont les missionnaires visitaient le lac Vert et le Portage-la-Loche.

9° Saint-Pierre (Lac Caribou) qui dessert le fort Portage-Traite.

2. *Missions de la Rivière-Rouge (diocèse de Saint-Boniface).*

A la Rivière-Rouge, il y a 9 paroisses ou missions:

1° Saint-Boniface; 2° Saint-Norbert; 3° Saint-François-Xavier; 4° Saint-Charles; 5° Saint-Laurent; 6° Sainte-Anne-des-Chesnes; 7° Saint-Vital; 8° Saint-Alexandre (simple desserte); 9° Saint-Joseph (Pembina, diocèse de Saint-Paul). Ajoutons à cette nomenclature la desserte des chasseurs de la Prairie qui revenait aux différentes missions situées à proximité de la Prairie.

D. PERSONNEL.

Le nombre des Oblats travaillant à cette époque dans les missions est de 38 dont 13 frères convers ⁵⁵. Les Oblats sont aidés par 3 prêtres séculiers et une trentaine de religieuses ⁵⁶.

E. RESSOURCES.

Quelles étaient les ressources du diocèse à cette époque ? Il nous semble que cette question trouve naturellement sa place ici. Les missions, en effet, pas plus que les autres institutions ne peuvent vivre et se développer sans certaines ressources matérielles. Sans doute, l'héroïsme de la vertu peut, dans une certaine mesure, suppléer à la pauvreté des ressources, mais non pas en faire totalement abstraction. C'est un facteur dont il faut tenir compte pour apprécier avec quelque justesse l'œuvre apostolique des missionnaires. Au surplus, la pauvreté des missionnaires explique et justifie plusieurs situations que nous serions en droit de critiquer si elles n'avaient été impérieusement commandées par les circonstances.

Les Indiens et les métis, on le sait, étaient pauvres et ne contribuaient pas à l'entretien de leurs missions. En réunissant les dons extraordinaires de toutes provenances, le casuel, la dîme, etc., on obtenait un revenu annuel de £ 400 livres st. Les rentes d'argent données rapportaient £ 200 livres st. L'honorable Compagnie de la Baie d'Hudson donnait £ 100 livres st. et la Propagation de la Foi 1.330, ce qui donne un revenu annuel global de 2.050 livres st. Or, avec cette somme il fallait construire et entretenir églises, chapelles, écoles et résidences missionnaires; défrayer les dépenses de longs voyages; pourvoir au ravitaillement des missions situées à d'énormes distances les unes des autres. Ceux qui ont reproché aux missionnaires de trop se livrer à des travaux manuels de construction, etc., pourraient se demander, s'il leur était généralement possible avec de telles ressources de se faire remplacer par des employés à gage. Bref, on peut affirmer que les

⁵⁵ TACHÉ, *Vingt Années de Missions*, p. 239-241.

⁵⁶ TACHÉ, Lettre à Dawson, voir *Miss.*, 1863, p. 179.
Dom BENOIT, *Vie de M^{re} Taché*, t. 1, p. 422, 478.

missions de l'Ouest canadien étaient soutenues principalement par la Propagation de la Foi.⁵⁷

Joseph-Étienne CHAMPACNE, o.m.i.,
professeur de missionologie.

⁵⁷ TACHÉ, Lettre à Dawson, voir *Miss.*, 1863, p. 178-179.
Archives générales, C/Taché : Lettre à M^{sr} Faraud, Saint-Boniface, 12 août 1864.

Voyages sur la terre et dans les nuages

Voyons ! Est-ce que je sais où m'emportera le cheval bleu, aux sabots de feu et aux ailes de lumière, que je monte, depuis mon adolescence, maladroitement et sans discipline, au gré de ma fantaisie ? Est-ce que j'ai la bosse des mathématiques pour calculer, sans me tromper, le défilé des heures, et celle de l'exactitude pour arriver au bout de mon rêve ou de ma flânerie, juste en même temps que le jour touche à la nuit et que le samedi s'accroche au dimanche qui suit ? Ah ! non, malheureusement ! Aussi je m'accuse, publiquement, pour cette fois et pour toutes les autres fois, passées ou futures, d'être imprécise, inexacte et mal polie. Mes amis disent, avec indulgence, que j'ai des absences et que je voyage plus souvent la tête dans les nuages, que les deux pieds sur la terre.

Et vous, lecteurs, puisque vous partez en voyage avec moi, vous ne vous attendez pas, j'espère, à ce que je vous conduise vers l'avenir de la poésie au Canada ? Je n'en sais rien. Sur les routes de l'évolution de la peinture ? J'en sortirais mêlée, comme un écheveau de laine qui n'a pas su comment se laisser tricoter. En expédition scientifique au pôle nord ou au pôle sud ? Je n'y suis jamais allée, et la science, qui est une grande dame méthodique, précise et pratique, a toujours (je ne l'en blâme point et c'est prudence) snobé la fille de rêve, d'illusion et de fantaisie, que je suis.

Alors, où irons-nous ? Tout simplement, au hasard, marche, marche, comme le Petit Poucet dans la forêt, je vous emmènerai là où je vais, selon le temps qu'il fait et selon l'âme que j'ai. Mais si vous avez peur d'avoir regret, ici ou là, de suivre mes pas, n'allez pas, pour retrouver les vôtres, semer des miettes de pain. Les oiseaux les mangeraient. Semez plutôt des clous. Vous les retrouverez et pourrez les cogner, tout doux, tout doux !

Et marche, marche, marche.

Ah ! que le ciel est bleu !
Mais non ! il n'est pas gris !
Ça dépend de vos yeux
Et de votre âme aussi.

Habillez-les, bien vite,
De joie et d'espérance.
Et vous mettez en fuite
Le nuage qui danse.

Un seul regard de paix,
D'indulgence et d'amour
Peut changer le reflet
Et la couleur du jour.

Faut-il, pour vous convaincre, que je vous dise un petit secret ?
Avant qu'il me regarde ainsi, avec son âme, avec ses yeux.

J'étais la tristesse et la nuit,
Le bourgeon mort, la branche inerte.
J'étais la pierre dure et verte
Et l'eau dormante au fond du puits.

Je suis la joie et le matin,
Et le fruit mûr sous la feuillée.
Je suis la grève ensoleillée,
Je suis la source et le chemin.

Dans le ravin de ma misère,
Comme une lanterne de feu,
Il fit descendre de son mieux
La beauté, l'amour, la lumière.

Il est mon joueur d'illusion :
Celui qui dit que je suis belle,
Que ma tendresse l'ensorcelle,
Et qu'immortelle est ma chanson.

Il exagère ? Bien sûr ! Mais cela fait tant de bien de jouer parfois aux illusions. Et puis, tenez, si je tiens tellement à vous faire croire que le ciel gris est bleu, et que l'été, dans la ronde des saisons, n'est point déjà caché derrière l'automne et derrière l'hiver, c'est que . . . marche, marche, marche, nous arrivons au petit chemin que j'ai découvert, au pied de la montagne, quand juin mettait des fleurs aux branches des pommiers, des œufs dans tous les nids, des grains dans tous les champs, et des passants sur toutes les routes.

Pardon ? Vous n'osez y mettre les pieds, parce que mon chemin s'intitule : CHEMIN FERMÉ ? Et qu'il est défendu, par la loi, de sauter la clôture, quand on n'est pas chez soi ? Comme vous êtes devenus sages ! Allons venez ! Ça n'est pas si grave que ça ! Voyez !

C'est un petit chemin de terre abandonné par les hommes, un petit chemin qui se cache parce qu'il est oublié, un petit chemin qui se tait parce qu'il n'y a plus personne pour l'écouter.

Malgré les piquets plantés à chaque bout et le fil barbelé dont on l'a entouré, quand je l'eus découvert, je suis allée le retrouver et je me suis couchée sur son cœur, à moitié recouvert, d'herbes et de mousse.

Et, petit à petit, le chemin s'est éveillé comme la Belle au Bois Dormant qui avait si longtemps dormi, et il m'a raconté, dans le creux de l'oreille, que lui, ce petit chemin de rien du tout, étroit de largeur, et court de longueur, était jadis grand et beau, car il participait à la vie.

Vie de labeur des paysans s'en allant sur son dos, et répandant sur lui l'ombre et la chaleur de leurs corps, la chanson de leurs voix, les gestes de leur travail et la pensée de leur cœur.

Vie d'insouciance et de gaieté des enfants, l'enfant pour se rendre à l'école, pour aller barbotter dans l'eau du ruisseau et monter aux fraises ou aux noisettes, dans les bois.

Vie de joie et d'espérance des amoureux, venant, à la brunante, semer en lui leur secret et peut-être, comme Lisandre, éveiller l'écho et faire un petit peu peur aux oiseaux.

Vie d'aventure des voyageurs, l'empruntant pour se reposer, mêlant, à sa terre, la terre des pays lointains collée à leurs souliers.

Et de participer ainsi à l'existence de tous ceux qui passaient sur lui, cela l'agrandissait, m'a-t-il dit. Cela le remplissait de l'ombre et du soleil, de la plénitude et du tressaillement de la vie.

Ah ! comme il devait bien faire les choses, ce petit chemin de terre noire et rose !

Il devait s'arrondir comme un berceau pour porter les nouveaux-nés à l'église et, quand c'était le tour des vieux d'aller prendre leur place sous les ormes du cimetière, j'imagine qu'il devait s'étirer à droite, à gauche, pour les garder plus longtemps sur son cœur. Quand

c'était une noce qui demandait passage, vite, il devait s'élargir afin qu'il y eût de la place pour tous les rires et pour toutes les chansons, pour toutes les giges et toutes les danses frémissant sous les talons, pour toutes les cabrioles des chevaux pomponés et pour tous les tours de roues des sulkys endimanchés ! Et puis, aux processions des Fêtes-Dieu, comme il devait religieusement se tenir droit, entre chaque fossé, et se parfumer de toutes les fleurs de trèfle et de sarrasin des champs voisins, et conserver en lui, jusqu'au midi, la rosée du matin, pour recevoir, en son cœur, le reflet du Soleil divin tombé de l'ostensoir d'or.

Comme il devait être vivant et gai le petit chemin qui servait, jour et nuit, comme un chemin de terre, bien tracé et bien soigné, doit le faire ! Et qu'il a dû avoir de la peine et se replier sur lui-même, quand tous l'ont abandonnée et condamné, parce qu'un peu plus loin, dans la plaine, des hommes ont construit un grand boulevard de pierre et d'asphalte, aux épaules larges comme celles d'un géant, un grand boulevard gris et dur, sans poésie . . . pour empêcher la vitesse de courir, et sans âme . . . pour empêcher les passants de s'attendrir.

J'ai recueilli, dans mon cœur, la plainte et l'ennui du petit chemin qui porte, à la tête et aux pieds, l'infâmant écriteau : CHEMIN FERMÉ. Et maintenant, chaque soir et chaque matin, je vais le voir. Et chaque soir et chaque matin, il m'accueille d'un sourire mouillé ou d'un sourire ensoleillé, selon que le ciel et moi avons le cœur à rire ou à pleurer.

Voyez ! Il se cache derrière deux rangées d'arbres rabougris, et je le traverse en entier, sans que personne ne le soupçonne. Je m'assois, ici et là, pour lui tenir compagnie. Je pense tout haut, devant lui. Je lui raconte la joie et la souffrance de la vie. Il me donne des conseils . . . et des bouquets de fraîcheur et de paix. Il me permet de poser avec volupté mes pieds nus sur son cœur de terre, tiède et doux. Il me permet d'emporter, dans mon âme, la poésie qu'il cache en lui. Il me prête l'aile et le chant des oiseaux qu'il garde sous l'herbe haute des fossés, et le parfum des fleurs sauvages qu'il porte à son corsage.

Je lui prête ma présence et mon amitié pour qu'il oublie un brin la solitude et l'abandon que les hommes font peser sur lui. Et nous sommes de grands amis. Et nous ne savons plus lequel donne à l'autre, la main : le petit chemin fermé et condamné que je visite, en cachette, soir et matin ou l'être humain qui a trouvé en lui un refuge de beauté, une oasis de poésie, un exemple de soumission aux destinées incompréhensibles de la vie.

Les destinées incompréhensibles de la vie ! Vous vous demandez pourquoi je m'arrête, tout à coup, et demeure immobile ? C'est que . . .

JE REGARDE MES MAINS.

Je regarde mes mains, deux petits bateaux sages,
Enveloppés de paix, ancrés sur le rivage
Étroit de mes genoux. Ils ne vont plus en mer,
(Ah ! depuis quand ? Depuis longtemps ! Depuis hier.)
Mes deux petits bateaux qui s'en allaient, sans cesse,
Ivres de liberté, de joie et de caresse,
Ruisselants de soleil et chargés de trésors,
Parcourir l'océan infini de ton corps.
Qu'ils étaient prompts à lever l'ancre au bord du rêve !
Et qu'ils étaient légers quand, partis de la grève,
Emportés vers le large aux profonds horizons,
Ayant dans tous les ports versé leurs cargaisons,
Ils abordaient, soudain, l'île grave et joyeuse
De ton visage ! Alors, dans les deux cales creuses
De mes petits bateaux, tu posais, en entier,
L'amphore de ton front avec tous les pensers,
Immortels et secrets, qu'y fit jaillir la vie ;
Le miroir de tes yeux, au fond desquels, ravie,
Parmi tant de reflets, je retrouvais toujours
Mon image embellie et le feu de l'amour ;
Le souffle égal et chaud que tes lèvres avides,
Capables à la fois de combler tous les vides,
En baisers répandaient, ainsi qu'un vent très doux,
Qui caresse la voile et l'emplit tout à coup.
Et lorsqu'ils revenaient, tout chargés de légendes,
Et de réalités, et de dons, et d'offrandes,
Au quai de mes genoux, s'amarrer un instant,
Mes deux petits bateaux, impatients et gourmands,
Au moindre appel, vers toi, repartaient en voyage !

Puisqu'il vaut mieux qu'ils soient, immobiles et sages,
Je les cache en ma robe et je les mets en croix.
A l'humaine partance, ils n'ont pas encor droit.
Et s'ils ne font escale, au sens de l'Évangile,

Mes deux petits bateaux, aux amarres fragiles,
Pourraient, avant le temps, s'en retourner sur l'eau.
Et la tempête, en nous, descendrait aussitôt.

Puisque nous voilà, moitié sur la terre et moitié dans le ciel, et puisque le Seigneur permet que, même avec de la poussière dans nos yeux, on le regarde, entrons dans la petite église de village, la petite église qui surveille du haut de ses deux clochers, le chemin transparent du ciel, le chemin tortu-bossu de la terre et le chemin glauque de l'eau; la petite église qui surveille le passage du matin, du midi et du soir, celui de la lumière, de la brume et de l'orage, le passage des hommes, des bateaux . . . et des nuages.

Surtout n'allez pas, en entrant, comme je le fais moi-même chaque fois que j'y mets les pieds, commettre l'erreur de prendre les anges pour . . . Bon ! Ça y est encore ! Que voulez-vous ? Je n'y puis m'accoutumer. Ces deux anges-là, énormes, et musclés, pliés sur leur genoux et portant devant eux des bénitiers larges et profonds comme des seaux remplis d'eau, qui ne restent pas chaque côté de la porte comme les anges des églises de ville, mais qui se penchent, se penchent, presque jusqu'au centre de l'allée, j'ai beau savoir que se sont des anges en plâtre colorié, n'importe, je garde toujours l'impression que ce sont de braves et robustes canadiennes, endormies face à face, en lavant la nef et les bancs. Je fais le saut, naturellement, en m'accrochant dans leurs jupes, je renverse un peu d'eau, je m'excuse et ça finit par un sourire un peu penaud, je crois, et par un signe de croix. Si j'étais seule, ça passerait mieux. Mais il y a vous, qui me regardez aujourd'hui marcher, et puis il y a aussi, comme d'habitude, toutes ces statues de saints, rangées le long des murs, telle une procession arrêtée dans sa marche, par un enfant de chœur qui fait sa génuflexion sens devant derrière.

Ils sont tous là à me reluquer sévèrement. Les Apôtres, dans des attitudes hiératiques. Les quatre évangélistes brandissant chacun leur symbole. Sainte Anne, rigide. Saint Roch, un peu plus compatissant, qui empêche son chien de s'élancer. Saint Jean-Baptiste, frieux, qui tire sur sa peau de mouton. Saint François Xavier qui a commencé à faire un pas, et qui est resté là. Un autre, dont je ne puis lire le nom, écrit en rond sur ses pieds, et qui lève au-dessus de moi

une petite croix et . . . un grand couteau de boucherie qui n'en finit plus de reluire. Puis saint Michel (que tous les chœurs d'archanges et de séraphins ne rougissent pas de leur chef!), c'est, sans doute, pour aténuer son air malin, que l'artiste lui a mis dans la main une épée de carton recouverte de papier de plomb. Puis il y a la Sainte Vierge et saint Joseph qui voudraient esquisser un doux sourire et n'en viennent pas à bout. Et saint Antoine qui m'aiderait peut-être à me retrouver (c'est son métier) si l'Enfant-Jésus qu'il porte assis sur un livre, n'avait si grande envie de pleurer.

En vérité, c'est intimidant d'être regardée par tous ces gens qui ne se sont jamais trompés . . . ou qui ne se trompent plus. Je sais bien, au fond, ce qui me donne le frisson, c'est l'attitude poseuse que les hommes, se prenant pour modèles, leur ont octroyée sans leur permission.

Mais en somme, j'ai hâte d'être rendue revant Celui qu'on ne voit point et qui est, à la fois, toute lumière et toute beauté, toute justice et toute indulgence, chasseur de boue et de nuit, donner de soleil et de pain, créateur et compreneur d'humanité.

Parce que je crois en lui, je fais un pas. Sans cérémonie, je m'assois sur mes talons (ça c'est parce que je l'aime et me sens à l'aise devant lui), et je lui parle avec les mots simples que je sais, mais que je ne saurais pas s'il ne m'en avait d'abord révélé le sens et la musique, gracieusement, comme il a mis le chant dans le gosier de l'oiseau, l'élan dans la source, le parfum dans la fleur, et tout le reflet du ciel dans une flaque d'eau.

S'il est vrai que je fus choisie pour être une petite servante de la couleur de la poésie, cela ne dépend pas de moi, mais de lui. Et lorsque je lui parle, tout naturellement, comme lorsque je peins, j'écris ou je vis, je le fais telle que je suis. J'y mets l'âme qu'il m'a donnée et le corps qui pèse dessus; la flamme qui vient de lui et l'ombre qui vient de moi; les rythmes et les cadences qu'il éveille mystérieusement, les dissonnances, les bruits et les silences que je traîne obscurément; les boutures de lys et de roses qu'il plante en mon jardin, et les herbes folles que ma faiblesse et mon ignorance laissent pousser avec grande fantaisie.

Voilà pourquoi, quand je lui parle, je parle ainsi que je le fais aujourd'hui. Il me connaît, il me regarde venir, et voici . . .

Seigneur ! Tu m'as souri ! Faut-il que je m'approche ?
 Encore un peu de toi ? . . . Tu n'es pas sourd, bien sûr,
 Mais ma voix n'est pas forte et . . . lorsque je m'accroche . . .
 Elle s'accroche aussi. Le son en est moins pur.
 Il se voile soudain . . . Puis . . . il se fêle en route.
 Je me suis accrochée. Où ? Partout à la fois.
 Tiens ! regarde mon cœur, mes mains, ma tête. Écoute !
 Ça ne peut plus durer. Non ! J'en ai assez, moi,
 De ce grand chemin-là que je ne peux pas suivre
 Ni quitter à mon goût, . . . et qui toujours me mord
 Soit l'âme ou les talons, selon que je suis ivre
 D'azur, de volupté, de paix ou de remords.
 Puisqu'il me vient de toi, tu sais bien que je n'ose,
 En couper, de moi-même, un seul petit bout, ni
 Essayer d'en sauter les cahots et les bosses.
 Mais toi, tu pourrais bien le raccourcir . . . et puis
 Tout à coup le . . . Non. Non. J'allais parler trop vite !
 C'est que j'ai bien du mal à garder le milieu.
 Je tombe, me relève et puis retombe ensuite.
 Mais puisque tu comprends que je fais de mon mieux,
 Pour tenir l'équilibre (et ça n'est pas facile
 Avec le corps, et l'âme et la tête que j'ai),
 Mais puisque tu comprends combien je suis fragile,
 Et comme il est normal que j'aille m'accrocher
 Tour à tour, dans la chair, l'infini, les nuages . . .
 Puisque tu me souris et ne me grondes point,
 Comme le font ceux-là qui se croient tous des sages,
 Des anges ou des saints, ô Seigneur ! plus humain
 Que les hommes, fais-le aussi long que possible
 Mon chemin tout rempli d'ombres et de clartés,
 Mon chemin merveilleux, si doux et si terrible,
 Descendeur de ravins et grimpeur de glaciers,
 Tel un chemin sauvage, en pays de montagne.
 Puisque je l'aime même alors qu'il me fait peur,
 Et puisque ton sourire encore m'accompagne,
 Je repars . . . J'ai beaucoup de besogne, Seigneur !
 L'étoile, au fond du ciel, attend que je la chante
 Avant de s'endormir. La neige, sur les toits,
 Danse un ballet d'enfant. Ah ! oui, cela me tente
 De te l'écrire . . . en rose et blanc . . . Et puis, tu vois,
 Tout en ne froissant plus ma robe ou bien mon âme,
 Je voudrais sur son cœur écouter la chanson
 Que tu as mise au fond de l'homme et de la femme . . .
 Au nom du Père et du Fils . . .

Oh ! je vous demande pardon, de vous avoir si longtemps tenus à genoux. Moi, comme d'habitude, j'étais assise sur mes talons . . .

et quand je m'assois ainsi, en face de Dieu, pour jaser un peu, je m'oublie . . . et j'ai des distractions.

J'espère que vous en avez eues, vous aussi. Sinon, si vous avez tout compris, tant pis pour moi . . . et tant pis pour vous.

Et maintenant, allons respirer le grand air ! Et faire, si vous le voulez, un petit tour dans le village. Quel village ? Celui-ci, celui-là, le vôtre ou le mien. Qu'importe ! Pourvu que ce soit le village que nous avons tous aimé, quand nous l'avons habité ou traversé, au temps de notre enfance. Le village avec ses petites maisons de briques ou de bois, son presbytère au jardin fleuri ou sévère, sa grand'rue de terre et ses trottoirs d'ardoises ou de madriers, ses potagers, ses boutiques, ses arbres et ses pots de géraniums. Et l'école ? Elle est fermée, puisque bien entendu, l'été est revenu. Encore un conte avec un miracle dedans, diront mes amis ! Non ! Ça c'est une autre illusion que je joue, pour moi et pour vous. Et vous allez m'en remercier, car, si vous voulez être francs, entre nous, le temps de l'école ça n'était pas le plus beau temps, même si vous le dites à vos enfants.

Le plus beau temps c'était . . . Chut ! ne faites pas craquer les marches des escaliers, ni les planches des perrons, et n'allez pas frapper aux portiques pour demander qu'on vous laisse entrer. Faisons semblant de prendre l'air du temps comme disent les villageois . . . et regardons par les entrebaillures des portes ou par les fentes des rideaux, ce que nous voulons voir de si beau.

Vous êtes des gens bien élevés et ça n'est pas poli ? Je le sais. Mais quand on revient de si loin et qu'on cherche à retrouver ce qui était jadis des merveilles pour nos âmes émerveillées d'enfants simples et compliqués, il ne faut pas entrer poliment par la porte d'en avant et demander qu'on nous laisse faire le tour de tout ce qu'on veut revoir, avec nos talons hauts, nos gants, nos lunettes et nos parapluies, avec nos soucis, nos minuties et tous les empêtrements que la vie nous a jetés sur les bras . . . et sur le cœur. Il ne faut pas avertir d'avance nos souvenirs et dire, en essayant brusquement d'entrer dans la ronde : « Bonjour ! me voilà ! Comment vous ne me reconnaissez pas ! » Peut-être ben qu'oui, peut-être ben qu'non, nous répondraient-ils, sans façon.

Moi, j'aime mieux ne pas prendre de risque. D'ailleurs, il y a certaines choses qui semblent toujours plus vivantes ou plus belles quand on les regarde à travers un sourire, une larme . . . ou un rideau.

Et puis, quand on s'avance trop près pour contempler ou toucher ce dont on a été, durant longtemps, éloigné, on a des déceptions. Tout nous semble défraîchi, changé de place ou de dimensions. Les joies sont toutes rétrécies, les globes de lampes tout pleins de suie, les plafonds sont plus bas, les échelles moins hautes, et les bonbons à la cenne, moins frais.

Oh ! vite, avant qu'ils se sauvent, regardons, dans la vitrine du magasin général, les petits cochons de guimauve recouverts de chocolat, et les cannes de papparmane barrées rouge et blanc, et les souris de jujubes attachées, deux par deux, par une seule queue d'élastique ! Ces bonbons-là ils ont un goût qu'on ne retrouve pas souvent, un goût de récompense ou de Jour de l'An, vous ne trouvez pas ?

La cheminée fume chez le boulanger. Venez ! C'est le temps d'aller nous coller le nez sur la vitre couverte d'une brume de farine blanche, blanche comme nos robes ou nos chemises du dimanche, et d'attraper au vol une odeur de pain chaud, et même le pain tout entier avec sa mie fine et sa croûte dorée, un pain si brûlant qu'on a peine à le porter sous le bras, en courant, et que le beurre va fondre tout de suite, en l'étendant dessus avec le grand couteau de cuisine qui coupe si bien le pain, et les copeaux !

Mais voyons ! je ne me trompe pas. C'est bien monsieur le curé qui sort du presbytère, après souper, et qui s'en vient, à petits pas, sur le trottoir de bois, en lisant son bréviaire, et qu'on regarde encore, même de loin, avec des yeux un peu baissés, tellement il nous semble, dessous sa soutane verdie et percée, enveloppé de science et de sainteté. Bon ! Il s'arrête pour sermonner un petit gars qui a taquiné une petite fille. Et voilà tous les enfants du village qui arrivent par bandes pour voir ça ! Et ça se passe en face du bureau de poste, juste à l'heure de la malle ! Comment ça va-t-il finir ? Comme d'habitude. Par une partie de cachette en règle. Et c'est encore monsieur le curé qui cache, en regardant à travers les trous de son chapeau de paille . . . et en passant des chiffres. Nous y allons ? Bien

sûr ! Faut pas manquer ça, des rires et des jeux perdus, et la gaité de monsieur le curé, qui se dévoilait toujours par surprise, comme la falle écarlate du rouge-gorge qui se retourne vers nous et fait face à la brise. Seulement, il faudra avoir soin de bien nous cacher derrière les plus gros ormes, car si monsieur le curé nous trouve tout de suite et nous reconnaît, qu'est ce qu'il va dire de la boue et de la poussière d'homme collées sur nous, comme des colimaçons sur les rosiers en fleurs qu'il cultivait presque à genoux ?

Vite, sauvons-nous ! Vous êtes essoufflés ? Non ? Alors c'est le bon temps d'aller chez le forgeron. Vous vous souvenez ? C'est juste à côté du hangar où l'on jouait des pièces de théâtre et des mauvais coups, où l'on fumait des cheveux de blé d'Inde, où l'on cherchait comment nos pères et mères avaient pu nous trouver sous les choux, et combien il faudrait ajouter de barreaux à l'échelle de sauvetage des pompiers . . . pour atteindre le bord du ciel. A côté du hangar sur lequel ont coulé tant de soleil et tant de pluie, ce soir, il fait noir comme chez le loup. Nous y serons tout à fait à l'aise pour faire lever, sans trop les effrayer, quelque légende ou quelque rêve oubliés, sifflant négligemment dans un brin d'herbe verte tendu entre les deux pouces, ou regardant une goutte de rosée descendre le long d'un fil d'araignée. Et puis on voit si bien, d'ici, la montée des étoiles surgies sous le marteau du forgeron ! Il s'est habillé tout exprès, comme autrefois, de charbon et de feu, pour nous faire croire qu'il est toujours un démon ou un dieu. Et ça nous donne encore le frisson, le respect et l'envie, de le voir, parlant fort et riant bas, les muscles durs et l'œil mouillé, frapper à tour de bras, sur l'enclume, le fer noir et le fer rouge, et faire jaillir des étincelles qui ne s'éteignent point. Comment ? Vous protestez ? Mais vous voyez bien pourtant, qu'elles éclairent encore la boutique à moitié démolie de notre enfance lointaine, puisque, derrière le rideau de fumée, nous les voyons encore monter !

En route ! Comme nos souliers sont usés ! On sent tous les cailloux à travers la semelle amincie. La terre entre par tous les trous et se colle à nos pieds. Et les clous rouillés mordent nos talons fatigués. Et voilà que nous passons juste devant l'échoppe du cordon-

nier. Regardez ! Il est en train d'examiner un petit soulier percé et il fredonne d'un air malin :

« Mesdemoiselles, vous usez tous vos souliers, vous usez tous vos souliers. »

C'est le temps de lui répondre en chœur, comme jadis, mais à mi-voix, pour ne pas lui faire faire le saut, et risquer, le mettant en colère, de lui faire avaler les petits clous noirs qu'il tient toujours au coin de sa bouche, entre ses lèvres pincées, c'est le temps de chanter à mi-voix :

« Grand cordonnier, vous nous les raccommodez, vous nous les raccommodez » . . . et de nous sauver.

Sautons dans le petit bac du père William ou du père Léon, n'importe lequel, voyons ! celui qui nous amenait à la pêche à la carpe ou à l'anguille, au milieu de l'étang ou le long de la rivière. Glissons un peu à la dérive sur l'onde calme où le soleil couché a laissé traîner des reflets. Respirons l'odeur des saules mouillés ou celle des nénuphars jaunes sur les feuilles rondes et lisses. Écoutons chanter les grenouilles dans la paix du soir, et repêchons, si nous le pouvons, nos premiers rêves d'amoureux . . . qui passent au fil de l'eau, parmi les sirènes en robes transparentes, et parmi le mirage fugitif de la lune. La lune ! Est-ce qu'il y en a encore une ? Mais oui ! Seulement elle se cache plus souvent qu'autrefois, derrière les nuages. Et puisqu'il y a justement un nuage qui passe devant elle, c'est le bon temps d'aller escalader les cerisiers du voisin et de goûter, encore une fois, les cerises amères ou sucrées, écrasées dans nos mains !

Mais je m'aperçois que, par-ci, par-là, chacun votre tour, vous vous arrêtez devant la maison, votre maison, haute ou basse, rose ou grise, avec son grand chapeau rouge ou noir, ses persiennes vertes ou bleues, son potager et son arrosoir, ses groseilles ambrées et ses gadelles violettes, ses arbres à l'écorce dure et au feuillage dentelé, et ses bouquets en pot, sur le rebord des fenêtres, derrière les rideaux de mousseline empesée. Et derrière les bouquets, vous cherchez les visages tendres qui vous regardaient et qui mettaient des arcs-en-ciel, partout, sur les murs, sur la table, sur les lits et sur vous. Et de crainte d'effleurer vos joies, les plus belles et les plus pures, vos souvenirs les plus intimes, et peut-être vos plus profondes nostalgies, si des persiennes

ou des paupières sont closes, je me retire et tout doucement je m'arrête, moi aussi, seule un instant, devant la petite maison blanche et devant les beaux visages de ceux qui se penchent encore sur moi, non pas en illusion, cette fois, mais en réalité, devant ceux qui m'ont donné la vie et si tendrement accueillie dans leur nid de paix et d'amour.

Et pendant que j'y suis, moi qu'ils appellent, avec raison, Cadette, la vagabonde, vous permettez, n'est-ce pas, que je pose à ma mère une question qui ne vous scandalisera pas, j'espère, puisqu'il y a assez longtemps déjà que nous sommes tous sortis d'en dessous des feuilles de choux ?

Mère,
dis-moi cette chanson
que tu chantaïs
au fond de ton âme,
dans l'espérance
et le tourment de l'attente,
quand l'enfant qui s'en venait
n'était pas encore venu,
qu'il n'appartenait qu'à toi seule,
et qu'il reposait dans le calice
de ton sein,
comme la goutte de rosée
enfermée
au cœur de la rose ?

Mère,
dis-moi cette chanson
que tu inventais
et qui, sur ton visage, anxieux et tendre,
passait et repassait,
sans que nul ne l'entende,
chaque fois
que le mystère de la vie,
en toi,
se renouvelait
et s'accomplissait ?

Mère,
dis-moi cette chanson fidèle
que tu chantaïs à l'enfant
quand mystérieusement,
tu te penchais sur lui
au dedans de toi-même,
mère, dis ?

et voici ce rondel
que ma mère, dans l'attente, a chanté.

Ô fleur de mon amour, ô grappe de raisin,
 Attachée à la vigne et frappant la muraille,
 Je t'offre, avec la vie éclore en mes entrailles,
 Mon sang comme du lait, ma chair comme du pain.

Pour que tu sois plus belle, au sortir du jardin,
 Durant neuf mois complets, mon âme te travaille,
 Ô fleur de mon amour, ô grappe de raisin
 Attachée à la vigne et frappant la muraille.

Je porte avec orgueil ton corps neuf en mon sein
 Et j'écoute ton cœur se bercer dans le mien,
 Jusqu'à ce que mûrie et trop lourde à ma taille,
 Ô fleur de mon amour, ô grappe de raisin,
 Je te livre au soleil d'un monde qui tressaille !

Ce rondel que ma mère a chanté, les vôtres, autrefois, l'ont chanté,
 aussi.

Car cette chanson
 leur venait toute seule,
 chaque fois,
 qu'en elles,
 le grain se levait.
 Elle venait
 comme un rêve jamais appris
 et dont elles se souvenaient, quand même.
 Comme l'eau qui jaillit de la source,
 comme la note dans le gosier de l'alouette,
 quand la lumière du matin est prête
 à s'éveiller
 et que le soleil va, de nouveau,
 se poser sur le monde.
 Que les mots diffèrent,
 qu'ils soient plus petits
 ou plus grands,
 qu'ils se chantent tout haut
 ou tout bas,
 cela n'empêche pas
 que ce fut, au fond,
 pour toutes les mères,
 toujours le même mystère,
 et toujours la même chanson.

Et Dieu devait chanter ainsi lorsqu'il créa la terre et le ciel.

Et je m'incline un peu plus devant lui et devant elles, et puis
 je m'en vais chez grand-père . . . Venez-vous ? Pourquoi nous en al-
 ler là, tout à coup ? Je vais vous le dire mais ne vous moquez pas
 de moi. C'est qu'en traversant mon enfance, avec vous, dans la rosée

du matin, je viens de trouver du pain d'oiseau. Du pain d'oiseau ? Mais oui ! Regardez ces petites feuilles vertes, attachées trois par trois, comme le trèfle, avec une minuscule fleur jaune plantée au cœur. Aujourd'hui, ça doit être baptisé d'un grand nom scientifique que je ne connais pas, mais dans ce temps-là, ça s'appelait tout simplement du pain d'oiseau, et il y en avait beaucoup, près de la dalle qui descendait du pignon de la maison, au bord du parterre, chez grand-père. Et de ce pain d'oiseau-là, j'en mangeais tous les jours, pour avoir la voix forte et chanter sans l'apprendre ! Ça n'a guère réussi. Vous voyez le résultat. Mais, puisque nous voici rendus chez grand-père, je vais vous montrer que, ce qui a réussi, au delà de toute espérance, ce sont mes expériences à grimper dans le pignon du grenier, à m'asseoir, les jambes pendantes, sur le plus haut barreau de l'échelle, et à m'en aller dans les nuages en regardant le ciel, la terre ou la vie . . . à travers les carrés de verre, rouges, jaunes et bleus, garnissant la fenêtre du pignon. Ces carrés de verre illuminaient tout le grenier. Ils changeaient la couleur du paysage à volonté. Ils furent l'école des illusions où l'enfant que j'étais alors apprenait à monter le cheval aux sabots de feu et aux ailes de lumière.

Laissez-moi grimper encore une fois jusqu'en haut de l'échelle . . . et je vous raconterai comment j'ai découvert, pour la première fois, l'existence de ce fabuleux coursier. Je regarde par les vitres bleues, naturellement, du côté de la campagne et du côté du ciel en même temps, et je vois qu'il y avait une fois, un paysan qui possédait un cheval noir comme la terre aux labours d'automne et une jument blanche comme la terre à la neige d'hiver. Le cheval noir s'appelait Tempête. La jument blanche s'appelait Nuage. C'étaient deux bonnes bêtes, au poil net, aux sabots larges et bien cornés, à la crinière raide et à la queue nattée comme les chevaux la portaient, dans ce temps-là pour ne pas s'accrocher dedans en travaillant. Bref, deux bons chevaux de ferme, dont le paysan était bien fier, quoiqu'ils n'eussent rien d'extraordinaire. Ils parlaient, bien entendu, mais autrefois tous les animaux parlaient. Les hommes le savaient et pour eux ce n'était rien de merveilleux.

Mais ce qui est merveilleux, c'est ce qui se passa, dans ce pays-là, un dimanche de juillet. Tempête qui venait de ramener son maître de l'église et qui était libre pour le reste de la journée, d'un coup de sabot, ouvrit la barrière de la cour et, la crinière au vent, les oreilles droites, galopa vers le pré où Nuage et lui s'étaient donné rendez-vous. Quand il y fut, il ne trouva que silence et solitude. Alors il appela: « Mais où es-tu ? Tu m'avais promis de m'attendre près du chemin de traverse. Ah ! tu te caches et veux me taquiner, coquine ! Je finirai bien par te trouver. »

Et Tempête fit le tour du pré. Il regarda derrière le gros chêne. Il regarda derrière les mulons de foin. Il regarda même dans l'eau du ruisseau, sous les quenouilles et les roseaux. Il regarda partout. Il ne vit pas même un poil des oreilles de Nuage.

Alors Tempête s'emporta. Les quatre fers en l'air, il sauta les clôtures, piétina les avoines et les blés, brisa les haies, traversa, en coup de vent, les prairies. Mais il eut beau piaffer, se cabrer, hennir de toutes ses forces, Nuage ne vint pas à son appel. Et une grande douleur entra dans le cœur de Tempête et le mordit, comme l'inquiétude qui mord le cœur des maris quand le petit chemin de traverse va se perdre dans le mystère. Triste et désespéré, il se coucha, solitaire, dans le fossé, au bord du bois qu'il n'osait explorer.

Soudain, il entendit un hennissement très doux qui ressemblait à la voix de Nuage.

Tempête se dressa: « Où es-tu ? Es-tu blessée ? As-tu fait un mauvais coup ? Ta voix ne fait pas plus de bruit qu'une feuille sur l'eau. »

Nuage répondit: « Je suis tout près de toi, derrière les petits bouleaux. »

Tempête, aussitôt, écarta les branches, prit son élan et retomba sur ces quatre pattes, à côté de Nuage étendue sur le flanc.

« Chut ! dit-elle, ne fais pas tant de bruit, tu pourrais l'éveiller.

— Qui est couché avec toi, sur la mousse, gronda-t-il plus fort ?

— C'est notre fils, dit-elle.

— Notre fils ! Je ne croyais pas qu'il devait arriver si vite ! Est-ce qu'il est fort comme moi . . . et beau comme toi ?

— Je n'en ai jamais vu comme celui-ci ! murmura la mère, toute fière.

— Laisse-moi le regarder de près. Je te promets que je serai doux et ne le ferai point sursauter . . . Oh ! qu'il est étrange ! On dirait que sa robe est bleue !

— Elle est bleue comme les bleuets mûris dans la savane.

— On dirait qu'il a les sabots dorés !

— Ils sont dorés comme les étoiles, la nuit, au fond du paradis.

— On dirait que sa crinière et sa queue sont tissées de longs fils d'argents !

— Elles sont argentées comme le ruisseau quand la lune descend sur l'eau.

— Mais, femme, on dirait qu'il a des ailes sur le dos !

— Il a des petites ailes comme celles des oiseaux, parce qu'il est tout petit. Mais ces ailes grandiront avec lui et il volera au-dessus de l'univers.

— En vérité, dit le père embarrassé, ce n'est pas un cheval ordinaire ! Que diront les autres bêtes à l'écurie et le maître du logis quand ils nous verront arriver avec lui ? Et puis, voudra-t-il manger son picotin dans la crèche, boire son eau dans l'auge et dormir sur la paille comme nous autres ?

— Je crois, répondit la mère prudente, qu'il vaut mieux le cacher dans le bois, en attendant que ses ailes soient assez grandes pour qu'il aille labourer dans les prés du firmament.

Tempête, le cheval noir, encore une fois s'inquiéta : « Mais qui veillera sur lui et le nourrira quand nous serons à l'étable au travail ?

— Il dormira le jour et, la nuit, à la cachette nous viendrons au bois. Le maître s'imaginera que nous voulons profiter des belles nuits d'été . . . » trouva, pour réponse, la jument blanche qui avait dû d'avance penser à la chose.

Et durant plus de deux mois, les braves bêtes parvinrent, ne me demandez pas comment, à garder leur secret. Et le petit cheval bleu grandissait. Son poitrail s'élargissait. Ses pattes s'allongeaient. Ses ailes poussaient, poussaient à tel point que les bouleaux et les trembles étaient obligés de se plier en deux lorsqu'il les ouvrait.

Or, un soir de septembre, Tempête et Nuage, galopant vers la forêt, aperçurent, tout à coup, le cheval bleu venant au devant d'eux.

« Tu commets une imprudence, mon fils, observa sévèrement le père. Il fait clair de lune et si le maître, par hasard éveillé, voyait ta silhouette, il pourrait venir te prendre au lasso. Ne proteste pas. Tu ne connais pas les hommes. Ils ont toujours un cable à la main pour attacher par le cou ou par les pattes . . . ceux qui rêvent de pâturages lointains.

— Ils construisent, continua la mère inquiète, des enclos avec des piquets et du fil barbelé. Et ceux qu'ils mettent dedans ne peuvent jamais plus s'évader. Ils ont de grands ciseaux avec lesquels ils coupent la laine des moutons et de grands couteaux avec lesquels ils rognent les ailes des canards et celles des aigles. »

Le cheval bleu, fièrement, protesta : « Mes ailes sont maintenant si grandes et si solidement fixées que nul ne peut me les arracher. Et mes sabots sont si durs que pas un seul forgeron n'y pourrait y planter un seul clou. Et je pars, ce soir même. Je suis venu vous dire adieu. Quand les ailes sont poussées et que des voix nous appellent, il ne faut pas demeurer les pattes et les oreilles collées sur les feuilles sèches. Vous me verrez désormais galoper dans les prés de l'infini. Vous me verrez voler, attelé aux nuages, et de mes sabots en feu j'allumerai toutes les étoiles du ciel. Et je ne serai point seul, là-haut, puisque j'emmènerai, sur mon dos, les hommes qui croient à la beauté, ceux qui la servent et ceux qui la créent. Ils s'accrocheront à ma crinière et je les conduirai, par delà les mondes, vers des prairies de légendes et de rêves, vers des sources inépuisables d'harmonie, de joie, d'espérance et d'amour. »

Alors, les deux bêtes de somme, émerveillées et craintives à la fois, contemplant leurs fils, dirent : « Nous t'appelons tout simplement Cheval Bleu. Eux, les cavaliers qui te monteront, comment diront-ils ton nom ?

— Ils m'appelleront Pégase, le cheval ailé des artistes et le coursier fabuleux des dieux. »

Et Pégase, entre son père et sa mère, marcha jusqu'au bout de la prairie. Encore une fois, il brouta l'herbe des champs et but l'eau du ruisseau. Il appuya tendrement sa tête bleue sur l'épaule blan-

che de Nuage. Il mit son sabot d'or dans le gros sabot de fer de Tempête, puis tout à coup, il se cabra, debout sur ses pattes de derrière. D'un hennissement grave, nostalgique et doux, il dit adieu à la terre et, les ailes grandes ouvertes, il monta au cœur du firmament. Et sa queue et sa crinière d'argent semblaient moissonner les étoiles.

Je me souviens d'une petite fille qui montait, chaque soir, dans l'échelle du grenier, pour regarder, à travers les carrés de vitre bleue, passer le cheval ailé de la légende et du rêve, de la poésie et de la beauté. Un jour, qui me semble, à la fois, tout proche et tout lointain, où, au risque de me casser le cou, j'étais rendue tout au bout de l'échelle, Pégase eut pitié de moi et m'emporta, pour tout de bon, dans les nuages. Comme vous l'avez constaté, mon cheval bleu est plus que fantaisiste, et les auteurs de la mythologie grecque le renieraient et me renieraient aussi. Mais que voulez-vous ? C'est mon cheval à moi et je l'aime tel quel même s'il manque de proportions et fait pitié, s'il a les oreilles ou les ailes plantées un peu de travers, et s'il m'envoie, parfois, d'une ruade, pirouetter sur la terre !

C'est, sans doute, ce que vous voudriez que je fasse, en ce moment ? Eh ! bien, hop ! voilà ! Pour vous faire plaisir et faire plaisir à celui qui m'a dit un jour :

Descends de ton nuage et demeure avec nous !
La plaine de la terre a des beautés profondes.
Je te dirai des chants, plus vivants et plus doux,
Que le bleu de l'azur et la course de l'onde !

Je sais . . . car . . .

Je porte le soleil, le ciel et le printemps
Dans ma prunelle, alors que tu plonges en elle,
Comme en un lac d'eau claire où dort le firmament,
Ton visage assoiffé de tendresse nouvelle.
Et quand dans tes deux bras, refermés sur mon corps,
Telle une terre vierge, ignorant la racine,
A tout ce qui n'est pas toi et moi, je m'endors,
Je trouve l'univers caché dans ta poitrine.

Mais je sais aussi que . . .

Demain, tu t'en iras comme s'en va le jour
Derrière la montagne. Et la nuit sans étoiles
Se couchera sur moi, et dans mon cœur, l'amour
Ne sera plus qu'un mât dégarni de ses voiles.

Car rien d'humain n'est immortel.
La cendre est dans le feu qui brûle,
L'orage au bord de l'arc-en-ciel
Et l'aube touche au crépuscule.

Le mont finit dans le ravin.
La porte ouverte est déjà close.
Le ruisseau coupe le chemin
Et le vent effeuille les roses.

Où sont, où sont les paradis
Sans fin dont j'ai la nostalgie ?
Les dimanches sans samedis,
Les bacchanales sans orgies ?

Je cherche et s'égarent mes pas . . .
Pourtant les chants qui ne se taisent,
L'île d'or qui ne sombre pas,
La flamme des soleils sans braise . . .

Sont quelque part, en l'univers.
Puisque j'en porte, en moi, le rêve,
Et que du printemps à l'hiver,
Leur appel aigu ne s'achève.

Mais je suis si lasse aujourd'hui,
De mettre sans cesse à la voile
Entre l'humain et l'infini,
Entre la mer et les étoiles . . .

Si lasse de tenir toujours
Un cordage en fil d'araignée,
Un filet d'écume et d'ajours,
Un mât taillé dans la fumée . . .

. . . et planté dans la lune, que je voudrais, parfois, et je gage que vous
allez prier les dieux pour que cela m'arrive, que . . .

Je voudrais, parfois,
être la femme à genoux
qui lave le pavé,
sans se plaindre ni lever les yeux . . .
et qui sourit
parce qu'elle sait
que le bois qu'elle touche
et qu'elle frotte,
elle le dore et le blanchit . . .
et parce qu'elle est sûre qu'elle ne raconte pas de fable
en disant que son bois, c'est du bois véritable,
du merisier, du chêne et de l'érable.

Je voudrais, parfois,
être la femme assise
qui tisse au métier
la pièce de laine ou de catalogne,
sans emmêler, à tort ou à travers,
la trame et la tissure,
les fils blancs et les fils verts . . .
et qui taille et qui coud ensuite,
sans erreur et sans distraction,
les draps, les nappes et les jupons.

Je voudrais, parfois,
être la laitière, debout,
près de son étable,
qui ne se trompe jamais d'heure
ni de chaudière . . .
qui sait que son lait est frais
et sûre du temps qu'il fait . . .
et qui ne va jamais plus loin que l'enclos
où ses bêtes broutent en paix.

Mais, je ne saurai jamais poser mes deux pieds, à plat sur la terre. Le pays de la fantaisie et l'immense maison de la vie, n'ont pas, que je sache, de pavé, de plafond ni d'enclos, et je m'y perds pour tout de bon, et puisque je ne tiens pas en place, prenons le petit tortillard et allons en Gaspésie.

Nous finirons bien par y arriver, même s'il ne court pas à perdre haleine, comme les femmes courant chez leur couturière, ou les fonctionnaires au parlement. Voyons ! Il est poli ce petit train-là. Il prend le temps de saluer, à droite, la mer, à gauche, les monts. Il ne traverse pas un pont sans s'arrêter pour lui dire merci et se mirer un brin dans toutes les petites et grandes rivières, les criques, les barachois. Et puis, jamais de la vie, il ne passerait tout droit, sans dire bonjour aux bêtes dans les pâturages, aux barques de pêcheurs sur le rivage, aux gens sur le seuil de leurs maisons et même aux marguerites grimpées sur la falaise et aux fraises couchées sur le bord des fossés. Il sonne à toutes les gares, prend le temps de fumer dans tous les villages, de s'informer de ceux qui partent, de ceux qui reviennent, de boire son eau, de grignoter son charbon sans s'étouffer, de regarder traverser avant lui le chemin du roi et les petits sentiers pour ne pas les écraser, d'accrocher un panache de fumée bleue aux branches défeuillées par le sel et le vent, et de chanter, en longeant les rochers, un duo avec les goélands.

N'importe ! on finit par arriver puisque nous voici rendus au bord de la mer, à l'autre bout du pays . . . et que voici . . .

LES OISEAUX.

Entre le ciel et l'eau,
les mouettes, les goélands et les margots
planent, volent, tournoient,
et leurs grandes ailes blanches
semblent, à la fois,
porter le mystère
des cieux
et celui de la mer.

Nostalgiques oiseaux
dont le chant plaintif et nu,
en nous, ranime et remue
des feux et des sources inconnus,
en nous, rappelle
et renouvelle
le désir des élans
et des courses vers l'infini !
Nostalgiques oiseaux,
sur vos ailes grandes ouvertes,
entre le ciel et l'eau,
quand vous plongerez
dans l'immensité verte
des océans sans fond,
ou que vous monterez
vers les paradis bleus
sans limite d'horizon,
nous emporterez-vous ?
Afin que notre âme, libérée
du poids de la matière,
sente, sur elle,
se poser
la profondeur et la lumière
des beautés immortelles !

et voici

LA FALAISE.

Debout,
les chevilles ancrées
dans la terre et la mer ;
les épaules élargies
cachant en tous leurs plis
des campanules violettes
et des nids de cormorans et de monettes ;
la tête couronnée

de bouleaux et de pins rabougris;
rejoignant en son élan
le vol des nuages et l'azur transparent,
la falaise, noire et rose,
telle un géant sculpté
par des siècles de soleil
par des siècles d'orage,
se dresse
et surveille
le passage de l'eau
et l'immobilité du ciel.

Falaise d'ombre et de lumière
qui gardez, en même temps,
la mer et le firmanent,
qui portez en votre corps de pierre,
rude et puissant,
des oasis pour les fleurs
et des nids pour les chants,
où donc cachez-vous votre âme,
pour que l'être humain,
faible et solitaire,
s'appuyant sur vous, au hasard du chemin,
retrouve en lui, soudain,
la soif d'une plongée profonde,
le jaillissement mystérieux d'une flamme
et le désir d'une montée vertigineuse,
vers les cimes de l'infini ?

et voici

LES FILETS.

Étendus et couchés,
sur les gaules noircies
par les vents et les marées,
le long des prés fleuris,
entre la grève de cailloux, ocres et bleus,
et les maisons de bois, grises et vermoulues,
les filets de pêche, au repos,
sèchent et sommeillent
à volonté,
dans la paix et le soleil
du midi d'été.
Seule, par-ci, par-là,
à la croisée d'une maille,
telle une petite étoile
qui veille et rappelle
le travail accompli,
une goutte d'eau,
couleur de ciel, de vague et d'or,

scintille, ruisselle,
et tressaille encore.

Filets, lourds et légers
de toutes les richesses
que vous avez portées
et données,
sans inquiétude
et sans remords,
dormez,
filets au repos !
Car bientôt
reviendra la nuit douce
et rude,
et l'on vous éveillera,
et vous irez de nouveau,
habillés de varech et de mousse,
d'écume et de phosphore,
épouser le rythme des vagues,
et cueillir vos trésors
au cœur des océans.
Et peut-être qu'un jour,
rapporterez-vous,
en vos mailles et vos ajours,
un rêve, une vérité,
que l'homme ne pourra
ni éteindre, ni briser !

Et puis voici Georges Langlois et sa femme Marie, des pêcheurs de Port-Daniel. Ils nous font signe d'approcher. De quoi parlent-ils aujourd'hui ? De la netteté et de la bonté. De l'eau douce et de l'eau salée.

Marie qui contemple sa cordée de linge, frais lavé, claquant dans la brise, affirme: « Ah ! c'est comme je vous le dis, et monsieur le curé qui m'entend à confesse, sait que je conte jamais de menterie, si il me restait, près de ma maison, rien qu'un petit ruisseau d'eau douce qui coulerait gros comme la moitié de mon pouce, je le boirais pas . . . ah ! non ! . . . je le garderais pour laver, parce que la netteté, on peut jamais se passer de ça, en dehors, comme en dedans. »

Tu parles profond, Marie, et je t'en remercie. Tu veux dire, n'est-ce pas, que la vie c'est comme tes draps. Quand il y a du sable gris et de la terre noire dans les plis, il faut faire couler dessus l'eau douce du ruisseau, la secouer comme il faut, l'étendre au grand

soleil et permettre que le vent, en l'approchant un peu plus du ciel, la sèche, la parfume et lui donne une couleur plus belle. C'est ça la netteté, comme tu dis, n'est-ce pas, Marie ?

Georges, lui, pêche quelque part, au pied des falaises. Il a jeté l'ancre. Et le mât déplanté, autour duquel s'enroule la voile blanche, dort, couché sur les rames. Soudain, un petit goéland gris dégringole de son nid, roule d'arête en arête, et, dans un cri plaintif, s'affaisse au fond de la barque noire. Le vieux arrondit sa main pour le recueillir et le poser tendrement sur la voile. Quatre gouttes de sang écarlate fleurissent aussitôt le carré de toile blanche. Avec précaution, le pêcheur soulève, l'une après l'autre, les deux ailes. Les jointures sont brisées. Que va-t-il faire ? L'emporter ? Non. Tendrement, il l'offre à la mer, en disant : « Va, mon petit, y a pas de danger. Demain, tu voleras, toi itou. L'eau salée c'est plein de bonté et comme elle, ça guérit de tout. »

Ainsi que ta femme, Georges Langlois, tu parles profond. Et crois, n'est-ce pas, que la bonté devrait se mêler à la terre comme le sel à la mer ? Tu veux me dire qu'il faut être bon, c'est-à-dire s'oublier soi-même pour penser aux autres comme la branche s'oublie pour donner à la feuille la sève qui la fait verdier ; comme le grain de blé s'oublie pour devenir le pain qui nourrit ; comme le sel se mêle à l'eau pour guérir. Être bon, c'est-à-dire penser plus souvent à la joie des êtres qui nous entourent qu'à notre joie à nous ; chercher à comprendre leur âme, en deviner la détresse pour l'amoindrir, et l'allégresse pour la doubler. Être bon : chercher non pas à briller mais à éclairer, chercher non pas à recevoir mais à donner. Être bon : pardonner quand on nous a fait de la peine, nous disant que l'humanité est plus maladroite que méchante, plus à plaindre qu'à blâmer et qu'on trouve toujours, en elle, quelque chose à aimer. Ne jamais garder au fond de soi-même la moisissure de l'envie et le vinaigre de la haine. Être plus sévère pour soi que pour les autres ; ne pas se permettre d'être la mouche qui agace, le chardon qui pique, le nuage qui cache la lumière, le vent qui coupe l'espoir des bourgeons et la sécheresse qui tue la beauté des fleurs. Être bon : ne jamais faire de peine à ceux que nous aimons et à ceux qui nous aiment ; réfléchir et ne pas dire consciemment ou inconsciemment le mot qui peut faire mal ; ne pas esquisser le geste

qui peut briser le rêve commencé; ne pas garder le silence qui peut ensevelir la clarté. Être le sourire qui chante au milieu de la nuit, le ruisseau clair où se doublent les cieux, la mousse qui enveloppe les cailloux, le tronc de chêne qui appuie, le feuillage qui rafraîchit et l'eau salée qui guérit. Être bon parce que la bonté peut métamorphoser l'humanité, parce que la joie qu'on donne est de toutes les joies qu'il nous est permis de posséder, la plus profonde, la plus pure et la plus vraie, celle qui élève l'homme au-dessus de lui-même et le rapproche, en même temps, de ses frères et de Dieu.

Ce sont ces vérités-là, n'est-ce pas, Georges Langlois, pêcheur de Gaspésie, que tu veux me redire dans une seule phrase et dans un seul geste ? Je t'en remercie.

Cécile CHABOT.

Dom Columba Marmion

Le 30 janvier 1923 mourait à Maredsous, Dom Columba Marmion, abbé de ce monastère. Dom Columba Marmion a laissé une œuvre considérable dont une trilogie, *Le Christ vie de l'âme*, *Le Christ idéal du moine*, *Le Christ dans ses mystères*, forme la partie principale et la plus connue. L'œuvre de l'abbé de Maredsous, après vingt-cinq ans, loin d'être ensevelie sous la poussière grise de l'oubli, comme tant d'autres œuvres en leur temps célèbres, est plus vivante que jamais. Les lignes qui suivent voudraient essayer de dire pourquoi.

Tout d'abord il faut avancer ce paradoxe que Dom Columba Marmion est devenu auteur et auteur célèbre sans avoir, à proprement parler, écrit d'ouvrages. En effet, les livres de l'abbé de Maredsous, ce sont des conférences faites aux religieux de sa communauté, conférences pour lesquelles Dom Columba utilisait un schéma seulement. Grâce à ces schémas cependant et aux notes prises par les auditeurs, le texte des conférences fut à peu près reconstitué et put être publié. C'est à cette double origine qu'il doit la simplicité de style, le dépouillement, une certaine lourdeur qui siéent à une pensée profonde en permettant au lecteur de ne pas égarer son attention sur des à-côtés.

Les ouvrages de Dom Marmion ont comme premier mérite de préférer le culte de l'idée à celui du verbe. Parus après la première grande guerre, ils devaient rencontrer dans le public de ses lecteurs une mentalité tout autre que celle d'avant la guerre, mentalité qui, du reste, avait déjà depuis longtemps commencé à se former. Les nouvelles générations, même les générations chrétiennes et pieuses, passaient insensiblement du romantisme au réalisme. Les phrases, les mots, les images des Lacordaire, des Dom Guéranger, des Faber, des Gay et de quelques autres moins célèbres, on commençait d'en avoir assez. Voici donc un auteur qui a quelque chose à dire et le dit simplement; qui vous dit des choses renversantes, mais comme il vous dirait amicalement: bonjour; voilà qui n'est pas pour déplaire.

Les ouvrages de Dom Marmion ont comme second mérite d'être théologiques, doctrinaux. Cet aspect aussi était nouveau. Non pas que les auteurs précités et autres aient ignoré leur théologie, mais leurs écrits n'en sont pas informés comme le sont les ouvrages de l'abbé de Maredsous. Le renouveau thomiste datait déjà au temps de Dom Marmion, mais il n'avait encore revivifié que les ouvrages proprement et techniquement théologiques: le renouveau thomiste en spiritualité n'existait pas encore. Les Dom Guéranger, les Faber, les Gay puisaient surtout chez les Pères, moins concis et précis que l'École; ils étaient par surcroît vaguement scotistes. Lacordaire suivait saint Thomas à travers l'étourdissante sonorité de son verbe. Monsabré aussi. Dom Marmion fut thomiste en spiritualité. Les interprétations qu'il donne de l'Écriture sont dogmatiques; les preuves dont il use sont rationnelles, jamais sentimentales, ce qui ne laisse pas d'étonner chez ce gros Irlandais. Ce que Léon XIII fut en théologie, le cardinal Mercier en philosophie, Dom Marmion le fut en spiritualité: disciple fidèle de saint Thomas d'Aquin. La piété s'appuiera sur la foi et la raison, incontestablement les deux plus solides piliers, capables à eux seuls de soutenir l'édifice, le reste n'étant guère qu'ornements ou ajoutes accidentelles. Faire la synthèse de la théologie et de la spiritualité. Telle fut l'œuvre de Dom Marmion. Il l'a faite, cette œuvre, sans effort. Pour lui, ces deux savoirs qui peuvent être une même vie, se sont pratiquement identifiées dans un même service et un même amour de Dieu. Le vague qui est comme l'atmosphère de trop de livres de spiritualité, on ne le trouve pas dans les livres de Dom Marmion. Du précis, du déterminé, comme la vérité elle-même qui a ses contours propres, son visage bien à elle. Sans pédantisme, sans technicité inutile, c'est là un tour de force qui semble un jeu au puissant Dom Marmion.

Troisième mérite des ouvrages de Dom Marmion, c'est d'avoir une résonnance catholique. Ce qu'il y a de fondamental en piété, on l'y trouve. Les valeurs spirituelles, comme les autres, veulent être hiérarchisées. C'est le Christ qui nous est offert: *ipsum audite*. Le Christ nous est montré dans ses mystères, comme vie de l'âme et comme idéal du moine. Saint Cyprien a eu raison d'écrire: « C'est avec le Christ que nous faisons route, et nous marchons les pas dans ses

pas; c'est lui, notre guide, et le flambeau ardent qui éclaire nos voies; pionnier du salut, c'est lui qui nous entraîne vers le ciel, vers le Père, et nous promet le succès, si nous le cherchons dans la foi. Ce qu'il est, lui, dans la gloire, nous le serons un jour, si, par l'imitation fidèle de ses exemples, nous devenons de vrais chrétiens, d'autres Christs ¹. » « Une vie tout orientée vers le Père, par Jésus-Christ, seul Médiateur, écrit de son côté Dom Mercier, telle est la vie chrétienne ici-bas, et telle aussi elle sera au ciel ². » Théologien, liturgiste, lecteur assidu de saint Paul, éclairé comme il l'était d'en haut, Dom Marmion ne pouvait pas ne pas assigner au Christ le rôle capital qu'il assume dans l'économie de la Rédemption. La Sainte Trinité, le Christ, Notre-Dame, l'Église telles sont les grandes dévotions de Dom Marmion, telles doivent être aussi les grandes dévotions de tout chrétien. Malheureusement, le déséquilibre de la pensée moderne se perçoit aussi dans la pensée non pas catholique, mais de bon nombre de catholiques. Ce qui est accessoire, ce qui couronne, ce qui est partie prend à leurs yeux les proportions de ce qui est tout. Une synthèse vaut par les éléments qu'elle intègre. Si elle n'intègre rien ? En lisant Dom Marmion on retrouve continuellement son centre de catholicité; le particularisme religieux s'effrite au contact d'une pensée aussi universelle; les articulations du Corps mystique reprennent consistance et vie. Il y a le ciel, mais il y a aussi la terre, sans oublier le purgatoire. Le Christ, en son Corps qui est l'Église, est militant et souffrant, tout comme il est glorieux.

Autre mérite des ouvrages de Dom Marmion, c'est ce constant usage de l'Écriture, surtout du Nouveau Testament et particulièrement des Épîtres de saint Paul. Dom Marmion connaît la Bible. Il l'aime. Il en vit. Maints passages cités par Dom Marmion, pourtant bien connus de nous et assurés d'un sens traditionnel définitif, interprétés par lui, prennent un sens, reçoivent de tel ou tel rapprochement une lumière dont nous étions loin de soupçonner la limpidité et la chaleur. Les œuvres de Dom Marmion marquent ce retour à l'Écriture qu'on avait trop longtemps négligée, retour qui s'affirme de plus en plus et que l'Église encourage.

¹ Saint CYPRIEN, *De idolorum vanitate*, c. 15 : PL, 4, 602-603.

² Dom Gérard MERCIER, *Vers le Père par le Christ*, p. 16.

Contrairement à tant d'auteurs même spirituels qui écrivent peut-être ce qu'ils pensent, mais sans le vivre, Dom Marmion vivait intensément ce qu'il disait ou écrivait. Ce fait est palpable pour ainsi dire. Mieux que l'écho d'une pensée, si belle qu'elle puisse être, on a l'écho d'une âme pensante, d'une âme abondamment éclairée d'en haut. Le *Dom Columba Marmion* de Dom Thibaut nous décrit avec un bonheur sans pareil cette existence toute tournée vers Dieu, cette marche sûre, cette progression constante. Ce que les livres nous laissaient entrevoir, nous permettaient de soupçonner, cette *Vie* l'établit d'une manière irrécusable. Sans doute, la doctrine nous intéresse plus que la personne, mais il ne nous déplaît pas que la personne soit engagée dans la doctrine; que celle-là corrobore celle-ci.

A cause de leur caractère intemporel, de cette pensée qui en fait le fond et en assure la permanence, les livres de Dom Columba Marmion feront encore longtemps l'enchantement des âmes généreuses ou qui aspirent à le devenir. L'épreuve du quart de siècle a été décisive. Aux personnes que les nouveautés n'attirent pas, mais s'en remettent au temps pour le choix des livres qui, à son impitoyable discrimination, surnagent, nous indiquons les ouvrages de Dom Marmion comme devant être désormais rangés parmi les classiques en spiritualité.

Dom Raoul HAMEL, o.s.b.,
Monastère de Saint-Benoît-du-Lac.

Chronique universitaire

MATURITÉ.

La dernière chronique universitaire se terminait dans la gloire de Notre-Dame de Fatima et par l'ouverture officielle de l'année centenaire. Après un siècle d'efforts constants, nous pouvons certainement dire que nous avons atteint la maturité de l'âge. Nous sommes également en droit de conclure que notre Université est aussi parvenue à l'âge adulte par la valeur de son enseignement et le grand nombre de ceux qui viennent chercher chez nous la formation de leur intelligence et de leur caractère. Grâce au travail patient du R. P. Henri Morisseau, O.M.I., archiviste de l'Université, la quatorzième édition de *l'Almanach de l'Université d'Ottawa* vient de sortir de presse. En parcourant d'un œil rapide cette compilation, nous voyons que 3393 élèves réguliers suivent les cours à l'Université, tandis que 3518 autres sont inscrits aux cours par correspondance offerts par le Centre social. Les étudiants fréquentent nos 17 facultés, écoles ou instituts et sont dirigés dans leurs études par 294 professeurs.

LA VIE AUX FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

1. Rayonnement.

Nos facultés ecclésiastiques sont de plus en plus débordantes de vie. Le nombre des étudiants est passé à 324, y compris ceux de l'Institut de philosophie et de la résidence de la faculté de droit canonique. Seul le manque d'espace, auquel les autorités veulent remédier, a pu empêcher un plus grand nombre d'inscriptions.

L'activité la plus intense règne chez les étudiants, mais les professeurs, eux aussi, font leur part. Au début de l'année, le T.R.P. Recteur, inaugure l'année scolaire en présence du T.R.P. Anthime Desnoyers, O.M.I., assistant-général, et de tous les professeurs et élèves. Le R. P. Gaston Carrière, O.M.I., professeur à la faculté de philosophie, donne ensuite la *lectio brevis*. Le conférencier, dans une causerie intitulée *Si Platon revenait*, montra la grande ressemblance entre l'état de la Cité au temps de Platon et celui de notre Cité contemporaine.

Quelques jours plus tard, le R. P. Arthur Caron, O.M.I., doyen de la faculté de droit canonique, était invité à donner une conférence sur le *Defensor vinculi* à la Mid West Canon Law Association en congrès à Saginaw, Michigan (États-Unis). Il avait déjà été l'invité de l'Institut catholique de Paris à l'occasion du cinquantenaire de la fondation de la faculté de droit canonique. En cette mémorable circonstance, il a présenté un travail, ainsi que M^{sr} Paul Bernier, C.S., secrétaire français de l'épiscopat canadien et professeur à notre faculté de droit canon.

Le 26 octobre dernier, en la fête du Christ-Roi, le R. P. Donat Poulet, O.M.I., vice-supérieur du Scolasticat Saint-Joseph et professeur d'Écriture sainte à la faculté de théologie, donna une conférence publique sur *L'étude de la Bible*, devant les groupements d'Action catholique de l'archidiocèse. Il prit également part, les jours suivants, au forum sur la question palestinienne, organisé par la section outaouaise de la Fédération canadienne des Universitaires catholiques. Le R. P. Poulet traita l'aspect religieux du problème, alors que le docteur Thomas Greenwood, de la faculté de philosophie, étudia le point de vue politique.

Le R. P. Rodrigue Normandin, O.M.I., professeur titulaire de morale à la faculté de philosophie, prononça une causerie sur *La liberté de religion* au poste de radio CKCH durant la Semaine d'Éducation, et donna un travail sur *Nos maîtres catholiques et l'éducation sexuelle* au Cercle pédagogique de l'Est d'Ottawa.

Le R. P. Gérard Forcier, O.M.I., professeur de sociologie à la faculté de philosophie, continue ses cours à l'École de Sociologie populaire de Hull.

Le 6 novembre, la faculté de théologie, par l'intermédiaire d'étudiants du Séminaire universitaire Saint-Paul, organisa une séance d'un genre tout à fait nouveau pour les ecclésiastiques de la capitale. Le programme comportait la récitation de plusieurs psaumes d'après la nouvelle traduction latine. La diction était accompagnée de disques musicaux appropriés au caractère du psaume. Ce fut un vrai régal artistique et une nourriture très substantielle pour la piété, en même temps qu'une discrète propagande pour cette nouvelle version que nous devons à la sollicitude paternelle du Saint-Père. Son Excellence M^{sr} Joseph Attipetty, archevêque de Verapoly, aux Indes, assistait à la

réunion. Le mérite de l'organisation et du succès de la séance revient en grande partie au R. P. Sebastiano Pagano, O.M.I., professeur de langues bibliques et d'exégèse à la faculté de théologie, qui en a conçu l'idée et a vu à la préparation des étudiants.

A l'occasion du premier congrès de la Fédération nationale des Universitaires catholiques du Canada tenu à Ottawa en novembre — et dont nous parlons ici-même dans la chronique — le R. P. Arthur Caron, O.M.I., vice-recteur, et le docteur Greenwood ont lu des travaux sur le rôle des universitaires catholiques.

Le 23 novembre, à la première réunion de l'année de la Société thomiste, le R. P. Roland Ostiguy, O.M.I., professeur de morale spéciale à la faculté de philosophie, exposa *Les relations de la loi et du droit*. La *Revue* en fait le compte rendu in extenso dans la section spéciale.

2. Nominations.

Les RR. PP. Roger Guindon, O.M.I., et Rhéal Laurin, O.M.I., de la province du Canada, ainsi que le R. P. Giuseppe Ioppolo, O.M.I., de la province d'Italie ont été nommés professeurs à la faculté de théologie.

M^{re} Paul Bernier, C.S., secrétaire français de l'épiscopat canadien et professeur à la faculté de droit canonique, vient d'être appelé au Vatican pour y remplir d'importantes fonctions à la Secrétairerie d'État. Il est remplacé comme secrétaire de l'épiscopat par M. l'abbé Lucien Beaudoin, qui vient de terminer ses études à la faculté de droit canonique.

M. le chanoine Raymond Limoges, professeur de théologie morale à la faculté de théologie, vient d'être nommé curé de la paroisse Saint-Joseph d'Orléans, aux portes de la ville d'Ottawa.

3. Association catholique d'Études bibliques au Canada.

L'Association catholique d'Études bibliques au Canada ayant tenu son congrès à Québec en fin de novembre, a élu le R. P. Donat Poulet, O.M.I., à la présidence de la Société. Le R. P. est un ancien président de la Catholic Biblical Association (États-Unis et Canada).

4. Seizième session de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin.

Les 29 et 30 novembre, une forte délégation de professeurs de nos facultés ecclésiastiques s'est rendue à Québec pour assister à la seizième session de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin. Le R. P. Roméo Trudel, O.M.I., doyen de la faculté de philosophie, y fut élu membre de cette société.

A la section de théologie, le R. P. Maurice Gilbert, O.M.I., a parlé de *Néotiphanisme et thomisme*, et le R. P. Eugène Marcotte, O.M.I., a traité le sujet suivant: *Morale thomiste et sanctification chrétienne*.

Le R. P. Arthur Caron, O.M.I., a présidé la section de droit canonique où le R. P. Raymond Charland, O.P., a lu un rapport sur *Le pouvoir dominatif des supérieurs religieux*, et le R. P. René Latrémouille, O.M.I., a parlé *De la puissance paternelle en droit canonique*.

En philosophie, l'Université fut représentée par le R. P. Jean Pétrin, O.M.I., qui a donné un travail ayant pour titre *Syndérèse et habitus des principes spéculatifs*, tandis que le R. P. Roland Ostiguy, O.M.I., a expliqué *Les relations du droit et de la loi*.

5. Publications.

Le R. P. Joseph-Étienne Champagne, O.M.I., professeur de missionologie à la faculté de théologie, vient de publier un *Manuel d'Action missionnaire*, volume in-8 de 840 pages. La traduction anglaise de ce même ouvrage est actuellement sous presse. On se souvient que ce travail a été primé lors du concours organisé par l'Union missionnaire du Clergé.

Le R. P. Jean Pétrin, O.M.I., fait paraître aux Éditions de l'Université un volume in-8 de 200 pages sur *La Connaissance spéculative et la Connaissance pratique. Fondements de leur Distinction*.

D'autres travaux iront sous presse incessamment. Ce sont: *Une Grande Oubliée. L'Espérance*, par le R. P. Rodrigue Normandin, O.M.I.; *Léon Bloy, Mendiant de la Souffrance*, par le R. P. Gilles Langlois, O.M.I., professeur de philosophie-lettres à la faculté de philosophie; *La Nature de la Théologie d'après Melchior Cano*, par le R. P. Eugène Marcotte, O.M.I.; et *Les Origines de l'Église catholique dans l'Ouest canadien*, par le R. P. Joseph-Étienne Champagne, O.M.I.

Voilà un bilan vraiment intéressant pour ce début d'année. Si l'on songe qu'il y a quinze ans à peine, en septembre 1932, nous n'avions qu'une vingtaine d'étudiants dirigés par un groupe de professeurs remarquables par leur science et leur enthousiasme, mais modeste par le nombre, et sans beaucoup de travaux scientifiques à leur crédit — leurs heures de classe étant trop nombreuses — nous avons droit de remercier le ciel des bénédictions reçues. Aujourd'hui, plus de cinquante professeurs veillent à la formation de ces 325 élèves venus de quatre pays et d'une quarantaine de diocèses. Trois résidences: le Séminaire universitaire, l'Institut de Philosophie pour les laïques et une maison réservée à la faculté de droit canonique, remplacent les locaux de fortune du début. Deux bibliothèques des mieux outillées de l'Amérique fournissent aux chercheurs les ouvrages dont ils ont besoin dans leurs travaux. Vraiment le tableau est changé et l'aurore du deuxième centenaire brille avec éclat sur les facultés ecclésiastiques.

ÉCOLE DE MUSIQUE.

La Société Sainte-Cécile de l'École de Musique de l'Université, dont le but est de promouvoir le goût de la belle musique chez les étudiants et aussi chez l'élite de la capitale, a repris ses activités pour l'année 1947-1948.

La patronne des musiciens a été dignement fêtée par deux concerts que donna M^{lle} Ibolyka Gyarfás, violoniste hongroise de résidence à Ottawa. M^{lle} Gyarfás est violoniste dans l'orchestre philharmonique d'Ottawa.

Les 1^{er}, 2 et 3 décembre, le célèbre pianiste français Paul Loyonnet a donné trois conférences-récitals sur neuf sonates de Beethoven.

AUX ASSISES NATIONALES DE LA FÉDÉRATION CANADIENNE DES UNIVERSITAIRES CATHOLIQUES.

Ottawa est devenue cette année le centre de tous les grands rassemblements religieux et patriotiques du Canada. Après le grandiose Congrès marial de l'été, ce fut en septembre la « grande semaine française », puis le couronnement de Notre-Dame de Fatima; les 14, 15 et 16 novembre, les universitaires catholiques affiliés à Pax Romana eurent leur première réunion nationale à l'Université.

A l'ouverture de ces journées d'études, le très honorable Louis Saint-Laurent, premier ministre suppléant, exalta le rôle joué par les universités à tous les échelons de la vie nationale. Il déclara en outre que le peuple canadien ne sera jamais assez conscient de la dette qu'il a contractée et qu'il contracte tous les jours envers nos universités, d'où sort cette jeunesse catholique de qui dépend l'amélioration du monde dans un univers pacifié.

Le docteur Thomas Greenwood, professeur à l'École des Sciences sociales et à la faculté de philosophie, parla ensuite de *L'Universitaire catholique dans le monde*. Insistant d'abord sur le fait que notre condition n'est pas la pire de tous les temps, notre monde ayant connu bien des périodes de crises dans son histoire, il préconisa certains remèdes à la situation présente. Les enfants de Dieu, les universitaires catholiques, en particulier, précisa-t-il, doivent aller à fond dans l'exercice de leur charité. Étant mieux préparés à la tâche de reconquête dans le monde, ils doivent se mettre sérieusement à l'étude des problèmes en regard des données propres à chaque nation pour passer ensuite sur le plan international. A la lumière des documents pontificaux, il faut christianiser son milieu et agir ensuite dans d'autres milieux. Telle est la tâche à laquelle les universitaires catholiques groupés par Pax Romana doivent se dévouer. Il faudra ensuite s'unir avec les gens de bonne volonté qui ne partagent pas notre idéologie, mais qui veulent néanmoins changer le monde.

M^{gr} Georges-Léon Pelletier, évêque des Trois-Rivières et aumônier général de la Fédération canadienne des Universitaires catholiques, tira, à l'issue d'un dîner au Château-Laurier, le mot d'ordre du congrès: action, lumière et piété. L'universitaire, dit-il, n'a pas le droit de monter au sommet de l'échelle au moment où il reçoit son diplôme, pour en redescendre peu à peu les échelons au cours de sa vie. La société a besoin d'universitaires éclairés.

A l'issue du souper, le R. P. Arthur Caron, O.M.I., parla, dans la salle académique, du *Rôle prépondérant des universitaires dans la vie nationale*. C'est à l'universitaire catholique, dit-il, de défendre les droits de l'Église dans la vie nationale en agissant sur le peuple, mais aussi en agissant à l'intérieur des gouvernements pour garder à la Cité le caractère chrétien qu'elle a eu jusqu'à présent. L'Église

compte sur la Fédération canadienne des Universitaires catholiques pour conserver aux fidèles la liberté de vivre leur foi, la liberté de s'épanouir et de progresser en vue d'accomplir leurs fins dernières.

Le dimanche 16 novembre, S. Exc. M^{gr} le Chancelier offrait le saint sacrifice dans la chapelle de l'Université. Dans son allocution M^{gr} l'Archevêque dénonça la menace communiste et montra aux assistants leurs devoirs d'universitaires catholiques. « Vous devez, dit-il, vous acquitter pleinement de votre rôle dans tous les domaines, dans celui des sciences profanes, comme dans celui des sciences religieuses et morales. Vous qui avez reçu le grand bienfait de la lumière plus que les autres, vous devez la faire rayonner autour de vous avec plus d'éclat. Vous êtes la lumière du monde. »

Au sortir de la messe, les délégués se rendirent à la salle académique pour y rencontrer S. Exc. le délégué apostolique, M^{gr} Ildebrando Antoniutti. Disant tout d'abord comment elle avait été personnellement associée aux origines de Pax Romana, Son Excellence rappela la simultanéité de l'origine des deux mouvements, celui du communisme et celui de Pax Romana, en même temps que leur idéologie diamétralement opposée, puis passa ensuite à la formation de l'universitaire catholique. Il faut, dit-elle, veiller sur la formation culturelle, sur la formation technique et sur la formation du caractère. « Il faut aussi donner confiance aux jeunes étudiants, les soutenir dans leur formation, les orienter vers les professions qui s'adaptent le mieux à leur caractère et à leurs aspirations et leur assurer l'exercice de ces mêmes professions. »

Nosseigneurs les Recteurs magnifiques des universités catholiques de Montréal et de Québec avaient tenu à être présents à ces journées.

A la suite des délibérations, M. Marcel Roussin, professeur à l'École des Sciences sociales, a été nommé président national de la Fédération.

LE PREMIER MINISTRE GEORGE DREW, DOCTEUR EN DROIT.

Pour la première fois dans son histoire, l'Université d'Ottawa a eu le très grand honneur de recevoir le premier ministre de la province d'Ontario dans la personne du lieutenant-colonel George A. Drew.

Le T.R.P. Recteur profita de l'occasion pour dire à l'autorité provinciale nos sentiments de loyauté, notre sincère gratitude pour les bienfaits que les institutions d'éducation retirent d'une société bien organisée. Il montra ensuite comment les étudiants d'université par leur formation libérale devaient être en mesure de comprendre et d'apprécier la nature, l'importance et la sublimité de la direction temporelle des hommes.

Justifiant les raisons qui portaient l'Université à offrir un doctorat d'honneur au lieutenant-colonel Drew, le T.R.P. Recteur souligna comment le premier ministre avait mérité l'admiration et l'estime de ses compatriotes ontariens. Soldat distingué au cours de la guerre de 1914-1918, le colonel n'a cessé depuis de défendre la cause de la démocratie contre toutes les attaques et contre tous les dangers. Il s'est dévoué à la cause de la charité envers les pays ravagés de l'Europe et s'est montré un véritable champion de la lutte contre les saboteurs de la civilisation chrétienne. Il termina en ces termes: « We and our friends are also profoundly grateful to him and to his colleagues for the authentic interest and gracious encouragement they have given us in our endeavour to establish in Ottawa a Medical School of high standing.

« It gives me great pleasure, Sir, to welcome you to-day, not only as the Premier of this Province but also as Minister of Education, and one whose heart and soul seems to be in giving the children and youth of Ontario the best education that vision and assistance can provide. »

Ayant reçu le parchemin des mains de notre vénéré chancelier, le premier ministre adressa quelques mots aux étudiants et aux invités. « Jeune diplômé », il n'osait pas, dit-il, donner des conseils académiques en face du corps professoral, mais il préférerait parler d'un sujet en rapport avec l'éducation, et qui devait intéresser tous les intellectuels. Il dénonça fortement le régime communiste en démontrant que, de l'aveu même du chef du parti communiste au Canada, les tactiques employées actuellement en France et en Italie pour allumer la révolution doivent éventuellement servir le même but dans notre pays.

Parmi des invités qui ont assisté à la cérémonie nous relevons les noms de Leurs Excellences nosseigneurs J. A. Sullivan, archevêque de Kingston, et William J. Smith, évêque de Pembroke; l'honorable John Bracken, chef de l'opposition au gouvernement fédéral; le très honorable Thibaudeau Rinfret, juge en chef du Canada; Leurs Honneurs les maires d'Ottawa et de Hull, MM. John Lewis et Raymond Brunet; les honorables juges Robert Taschereau, Patrick Kerwin et R. L. Kellock de la Cour suprême; M. C. P. McTague, secrétaire du premier ministre; MM. les ministres Lionel Chevrier, Paul Martin, James McCann; l'honorable Alexandre Taché; MM. Aurélien Bélanger, P. D. Ross et A.-J. Major.

Le Sénat universitaire et quelques invités portaient la toge.

Après la cérémonie, l'Université offrait un dîner en l'honneur du nouveau docteur et de ses amis.

Bibliographie

« Les Cahiers Laënnec »

AUX PRÊTRES, AUX ÉDUCATEURS, AUX MÉDECINS CATHOLIQUES.

On sait le succès remporté avant la guerre dans les milieux spécialisés, par les célèbres *Cahiers Laënnec*. Nombre de ceux-ci, ouvrant la voie aux discussions des théologiens, des médecins, des éducateurs, avaient posé des problèmes de morale médicale qui étaient alors très nouveaux et qui firent en ce temps-là sensation.

La guerre interrompit la série de ces fascicules, mais depuis 1946, ces *Cahiers* ont repris leur publication avec une vie nouvelle et des équipes rajeunies: c'est dire que l'effort commencé avant la guerre, non seulement se continue, mais s'approfondit et s'intensifie. Il nous semble que ces *Cahiers* ne peuvent laisser indifférent aucun de ceux qui, par goût, par vocation ou par devoir, s'intéressent aux nombreux problèmes que soulèvent la morale sexuelle, la déontologie médicale, l'éducation de la pureté et d'une façon générale tous les grands problèmes que posent aux éducateurs de 1947, la vie si complexe, si trouble et si déprimante du XX^e siècle.

CE QUE SONT LES « CAHIERS LAËNNEC ».

C'est officiellement l'organe du centre de recherches et de déontologie médicale du Mouvement international des Intellectuels catholiques.

Plus simplement c'est une revue de morale professionnelle médicale, sous le contrôle des RR. PP. Jésuites de la rue d'Assas (Paris) et sous le patronage de la société médicale: les Amis de Laënnec. En fait, c'est la publication où se transcrivent les résultats des forums, des conférences qui mettent aux prises professeurs, théologiens et étudiants du célèbre cercle Laënnec de Paris.

LEUR BUT.

Aborder non pas toutes les questions médicales (il y a pour cela les revues techniques), mais uniquement celles qui présentent un intérêt largement humain et susceptible de passionner le philosophe, le sociologue, l'éducateur, l'infirmier, le directeur de conscience.

Les problèmes professionnels des médecins, leurs cas de conscience parfois si dramatiques sont étudiés et résolus d'un point de vue très élargi, qui n'est pas exclusivement celui du médecin, mais encore celui de l'homme, du chrétien.

Les *Cahiers Laënnec* s'efforcent également de traiter à fond et en toute clarté, maints problèmes délicats que d'autres revues excellentes ne peuvent aborder avec la liberté et la précision nécessaire à une revue médicale.

Par une revue des activités internationales, ces cahiers prétendent enfin donner une idée des tendances et des réalisations du Mouvement des Intellectuels catholiques affilié à « Pax Romana ».

UN APERÇU DE QUELQUES NUMÉROS.

Le « Cahier n° 3 » (1946) sur *l'Avortement thérapeutique* fait le point sur ce grave problème, car les indications scientifiques ont évolué depuis trente ans.

Le professeur Portes, président de l'Ordre des Médecins français, expose les limites actuelles de l'avortement thérapeutique. Maître Fontaine, conseiller juridique, montre l'évolution du délit d'avortement. Le chanoine Thiberghien expose comment l'Église, qui a l'air de sacrifier des vies à la rigueur des principes, travaille en définitive pour la vie. Le docteur Monsaingeon montre aux étudiants et aux médecins quelle attitude pratique ils doivent avoir en face de la femme qui vient de se faire avorter: ni dupe, ni complice, ni moralisateur.

« Le Cahier n° 4 » (1946) sur *la Mort* n'est pas moins riche. L'attitude indifférente de nombre de nos concitoyens en face de la mort n'est-elle pas l'expression d'une conception matérialiste de la vie? Un jeune docteur des hôpitaux exprime le scandale de trop de morts à l'hôpital. Un philosophe chrétien nous montre comment la mort est l'acte suprême — dans un corps qui se défait — d'un esprit qui s'affirme et qui s'oriente définitivement. C'est pourquoi ceux qui approchent le mourant (le prêtre: R. P. Diffiné; le médecin: D^r Okinczyc; le notaire: André Thyron) doivent avoir une attitude concrète et harmonisée avec leur foi. Enfin, un problème purement médical, mais important pour l'administration des sacrements: *Quelle est le moment de la mort réelle?*

« Le Cahier n° 2 » (1947) est consacré aux *États inter-sexuels*. Ce cahier comme le suivant, est réservé aux lecteurs vraiment avertis. Il pourrait être dangereux de le laisser traîner, car ses articles, donnés d'abord comme conférences aux médecins, ont conservés leur forme directe et un peu crue. Certes, la matière (l'homosexualité) est délicate. On a souvent préféré se taire ou passer outre. Pourtant ceux qui ont la charge de guérir et de former ne peuvent en prendre si facilement leur parti. En fait, faut-il retrancher du monde moral ces êtres à la dérive? Peut-on leur redonner un équilibre humain où s'épanouira une vie morale et religieuse authentique? Dans des articles intitulés: *Le mariage des hermaphrodites* (professeur Ombredanne et notes théologiques du père Tesson), *Les problèmes de la morale sexuelle* (professeur Jean Lhermite), *Le psychiatre en face de l'homosexuel* (D^r Le Moal), on essaie d'indiquer des solutions, on montre des pistes à suivre.

Dans « Le Cahier n° 3 » (1947) consacré aux *Problèmes inter-sexuels (2^e série)* on peut lire la suite du numéro précédent. On y relève des articles extrêmement pensés qui feront réfléchir plus d'un éducateur. Citons: *Sexualité et individual psychologie — Psychanalyse littéraire: de Platon à Gide* (dans lequel un professeur d'université approfondit un aspect très spécial de l'histoire de la littérature: l'art dans ses rapports avec l'inter-sexualité). Cependant l'article le plus important du Cahier est certainement celui du R. P. Larère, S.J.: *Passage de l'ange à Sodome*, où le R. P. étudie la direction des adolescents et tous les problèmes concernant le redressement des pervers.

N'oublions pas également de citer un petit fascicule intitulé *Direction et problèmes sexuels de l'adolescent*. C'est un article tiré à part d'un ancien cahier et qui a été réédité sur la demande d'un grand nombre d'éducateurs; c'est un texte qui tranquillise bien des confesseurs¹.

Paul GAY, C.S.Sp.,
président du Service de Presse
de l'Université d'Ottawa.

¹ Les cinq cahiers peuvent être commandés au prix de \$0,85 l'unité; \$4,25 la série. Le fascicule sur la *Direction et problèmes sexuels de l'adolescent*: \$0,35. Pour toute commande et pour tous renseignements concernant les prochains numéros, s'adresser à *Lectures populaires*, C.P. 158, Station R, Montréal - 10.

Comptes rendus bibliographiques

JOSEPH DELABAYS. — *Elle s'est montrée à trois pasteurs de Fatima*. Montréal, Granger Frères, [1947]. 19, 5 cm., 178 p., 1 f.

Un beau petit volume sur le message et l'histoire de Notre-Dame-de-Fatima. Abrégé, simple, il sera utile aux fidèles qui désirent connaître davantage l'histoire des apparitions de la Vierge pour augmenter leur foi et leur amour envers Notre-Dame. Il ne saurait cependant remplacer « *Fatima* ». Merveille inouïe, ouvrage beaucoup plus détaillé. Le style du présent ouvrage est parfois assez particulier et mériterait certaines retouches.

Gaston JAMMES.

* * *

ÉLIE MAIRE. — . . . *Trois gueux du Seigneur* . . . Montréal, [etc.], Fides [1946]. 19, 5 cm., 208 p., ill.

C'est un beau et bon livre que *Trois Gueux du Seigneur* du chanoine Élie Maire. Les trois gueux en question sont saint Benoît Labre, Charles Maire, Germain Nouveau. Le premier, fort bien connu, n'en est pas à sa première biographie. Le troisième jouit d'une certaine notoriété, dans le monde des lettres du moins, grâce à ses vers d'inspiration mystique parus sous le pseudonyme d'Humilis. Le deuxième, Charles Maire, semble être le moins célèbre des trois; et pourtant sa figure, fort bien campée par l'auteur (qui porte le même nom), n'est pas la moins attirante, précisément peut-être parce que la moins connue.

Tous trois, par vocation spéciale et qui paraît d'un autre âge que le nôtre, furent des pèlerins pénitents; chacun d'eux cependant diffère des deux autres, et pour emprunter les termes de l'auteur, Benoît Labre, c'est « l'instabilité pouilleuse, Charles Maire, l'instabilité décente, Germain Nouveau, l'instabilité fantasque ». Et tous trois, en dépit des apparences, sont des « saints » imitables. Car, comme dit si bien le cardinal Baudrillart dans sa magnifique préface, notre attitude à l'égard de ces devanciers consiste « moins à répéter des actes extérieurs qu'à s'inspirer de leur esprit ». Et leur esprit en fut un « d'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi », un esprit de prière, un esprit de pénitence; toutes choses dont notre époque (bien aveugle qui ne pourrait le constater) a terriblement besoin.

Aurèle CHALIFOUX, o.m.i.

* * *

CLAUDE V. J. LAWRENCE, O.M.I. — *Every Inch an Apostle. Twelve Portrayals of the Servant of God Eugene de Mazenod, Bishop and Founder O.M.I.* . . . Illustrated by Joseph Troxler. 2nd printing. Ottawa Études Oblates; [Colombo], Ceylon, The Catholic Writer's Movement, 1948. 18 cm., 80 p.

This is a very nice little book on the life of the great servant of God, the Bishop-Founder of the Missionary Oblates of Mary Immaculate. After the perusal of these few pages, one is really convinced that the title has been most conveniently chosen: *Every Inch an Apostle*.

One of the most striking figures of his century, Mgr. de Mazenod (1782-1861) has been well understood by his son of our Celanese Province and very well depicted in the portrayals here presented by the Author.

Every chapter of this biography presents one of the aspects of the life of Mary's Knight and is an incentive to the love of God through the love of Mary

and the zeal for the conversion of the souls. The portrayal, *Paving the Way for Little Therese*, may seem at first sight fantastic. But to use the Author's own words, "The idea however can bear the strictest historical examination" (p. 65).

After reading the booklet, the reader remains assured that the Bishop of Marseilles deserves the honour of the Beatification; this is in fact one of the desires of the Author.

Let us hope that Father Lawrence continues his apostleship of the pen and gives us portrayals of other great Oblates, some of whom he will find in his own country. Let us hope also that numerous generous young men will be enkindled by the spirit of God and will desire to join the Order established by the "*Father of many Nations*" to become "*Mary's Knights*" and "*Henchmen of the Holy See*".

An uplifting book, with very appropriate illustrations. The fact that this book is printed for the second time within a few months is a proof of the interest found by the readers in this biography.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

C. E. M. JOAD. — *How our Minds Work*. New York, Philosophical Library, 1947. 22 cm., 116 p.

The noted British philosopher has dealt with the relationship between mind and body, in a small book, which is a pathetic mixture of good and bad. Besides such questionable statements as "the self in which consciousness resides is something of which we have no knowledge and whose very existence is a hypothesis" and "whenever psychology does manage to obtain a piece of definite knowledge, it turns out to be knowledge not about the mind but about the body", he does, on the other hand, assert that "the mind must be something which is immaterial" and that "materialist psychology is not really psychology at all but physiology". Though he attacks modern materialist psychology, he claims that "no actual refutation of it is to be expected".

After having given some reasons for considering the mind as distinct from the body, such as purposiveness, apprehension of meaning, synthesizing power of the mind, etc., he concludes that "in addition to the body and brain, the composition of the living organism includes an immaterial element which we call the mind; this element, although it is in very close association with the brain, is more than a mere glow or halo surrounding the cerebral structure, the function of which is confined to reflecting the events occurring in that structure; on the contrary, it is in some sense independent of the brain, and in virtue of its independence is able in part to direct and control the material constituents of the body, using them to carry out its purposes in relation to the external world, much as a driver will make use of the mechanism of his motor car." It is a pity that he does not seem to be aware of the substantial unity of man, and of the complex process of abstraction. Any theory of knowledge that ignores those basic theses, is quite unsatisfactory.

We must disagree with the author, when he says that reason and instinct are not distinct faculties; but we agree with him, when he contends that "the theoretical basis of psychoanalysis is highly questionable".

Despite its shortcomings, Dr. Joad's book is a step in the right direction, since he parts company with the all too popular behavioristic psychologies. However,

because of its extreme conciseness and its ambition to cover much ground, the book seems merely to skim over problems; and we fear that a tyro might find it rather confusing.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

LOUIS BOURGOIN. — *Savants modernes, leur vie, leur œuvre*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1947. 20,5 cm., 370 p.

M. le professeur Bourgoïn, fort apprécié par tous ceux qui entendent ses causeries, à Radio-Collège, sur « l'histoire des sciences et de leurs applications », possède un talent exceptionnel de vulgarisateur. Dans ce volume, qui « s'adresse d'abord aux jeunes », mais que tous peuvent lire avec intérêt et profit, il raconte la vie et l'œuvre de vingt-cinq grands savants, qui, depuis un peu plus d'un siècle, ont contribué le plus à l'avancement de la science. L'auteur est le premier à admettre que sa liste n'épuise pas tous les noms possibles, mais on ne saurait qu'admirer son choix et sa manière de traiter son sujet. C'est un exposé bref, mais suffisamment complet, des progrès de la science aux XIX^e et XX^e siècles, où physiciens, chimistes, naturalistes et mathématiciens nous apparaissent bien vivants, et où les retentissantes et bienfaisantes conséquences de leurs travaux scientifiques sont clairement mises en relief.

Outre sa valeur intrinsèque, qui est considérable, cet ouvrage de lecture si agréable pourra aider plus d'un lecteur à s'orienter. D'aucuns ont quelquefois pensé que les nôtres n'étaient pas assez attirés vers les sciences expérimentales. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage de l'éminent savant qu'est M. Bourgoïn, servira à susciter plus d'intérêt et de goût pour les études et les carrières scientifiques.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

DAMIEN JASMIN. — *Les Témoins de Jéhovah, fauteurs de séditions, ennemis acharnés de la religion*. Montréal, Les Éditions Lumen, 1947. 19 cm., 190 p.

Impossible de se tromper sur le but précis du présent ouvrage. Déjà les sous-titres l'indiquent, et plusieurs fois, l'auteur répète qu'il veut démontrer le caractère subversif et séditieux de la propagande faite par les Témoins de Jéhovah. Documents à l'appui, M. l'avocat Jasmin établit clairement que cette propagande est de nature « à produire des sentiments de haine et d'animosité entre les diverses classes des sujets de Sa Majesté », et par conséquent, « devrait être entièrement prohibée » (p. 114) en vertu du code pénal canadien.

Mais les Témoins sont de fins renards. S'ils constituent une secte religieuse, pourquoi ne jouiraient-ils pas, eux aussi, de la liberté d'action et d'enseignement ? L'auteur avoue qu'il fut lui-même retenu quelque temps dans ce piège, habilement dissimulé sous la profusion de textes bibliques que contiennent les livres et les brochures des Témoins. Oui ou non, ceux-ci forment-ils une secte religieuse ? « C'est là que réside tout le problème en même temps que sa solution la plus catégorique et la plus péremptoire » (p. 50). Après une analyse serrée des textes jéhovistes, l'auteur ne peut conclure que ceci : les Témoins de Jéhovah ne constituent pas une secte religieuse. L'organisation jéhoviste « proclame, en termes clairs et précis, dans ses publications officielles, qu'elle n'est point religieuse, et elle affirme on ne peut plus expressément que la religion est une institution diabolique, la plus perverse de l'humanité. En outre, dans tous ses ouvrages, elle se comporte en ennemie déclarée et irréductible de la religion de quelque forme et de quelque

nature que ce soit.» Et M^e Jasmin de conclure: « Qu'avons-nous besoin de plus ? D'après les juristes et les légistes, l'aveu de la partie adverse forme la meilleure preuve et l'argument le plus irréfutable. Il tranche pour nous définitivement cette question de savoir si le jéhovisme est ou n'est pas une religion » (p. 65-66).

Non seulement le jéhovisme s'attaque à la religion, il dénigre délibérément et tâche de saper l'autorité civile elle-même. Les condamnations dont les Témoins ont été, je ne dis pas les victimes, mais les sujets, étaient dans l'ordre. Qui donc en douterait encore après avoir lu le livre de M^e Jasmin ?

Il faut le remercier et le féliciter des lumières qu'il vient de projeter sur un sujet si actuel; mais il sera aussi nécessaire de suivre les conseils pratiques qu'il donne sur les attitudes à adopter à l'égard des Témoins pour réduire à néant leur trompeuse propagande, ou du moins, en amoindrir les effets.

Rodrigue NORMANDIN, o.m.i.

* * *

RENÉ GIRARD, S.J. — *Les neuf symphonies de Beethoven*. Avec vingt dessins et cent quatre-vingt-dix exemples musicaux. Montréal, [etc.], Fides, 1947. 21 cm., 173 p.

En cet ouvrage l'auteur offre un instrument de travail pour servir à l'initiation musicale des jeunes. Son livre est destiné aux élèves du cours secondaire et à tous les amateurs de bonne musique qui sentent le besoin d'étoffer davantage leur initiation musicale. Pour s'en servir d'une façon utile, il suffit de savoir lire une ligne de musique et de connaître le vocabulaire du métier.

Je viens de résumer en ses propres termes le but que l'auteur s'est proposé d'atteindre dans son étude des neuf symphonies de Beethoven. Il y a parfaitement réussi. La méthode de travail qu'il propose est excellente: audition, analyse, auditions à volonté. Il ne cherche pas à faire goûter la musique en suggérant des images, lesquelles sont toutes futiles et insipides. Il espère qu'en suivant la méthode proposée l'élève goûtera l'émotion esthétique, puisque la musique elle-même, si l'on sait l'écouter, apportera son message. Beethoven lui-même ne croyait-il pas que la musique utilise une langue que les mots ne sauraient exprimer ? On rapporte qu'un jour une auditrice demanda au maître ce qu'il avait voulu traduire dans une sonate qu'il venait d'interpréter. Beethoven se remit au clavier, interpréta de nouveau la sonate, puis ajouta: « Voilà ce que j'ai voulu dire. »

Tout amateur de musique devrait posséder l'ouvrage du R. P. Girard.

Jules MARTEL, o.m.i.

* * *

RINGUET. — *Fausse Monnaie*. Montréal, Les Éditions Variétés, 1947. 19 cm., 236 p.

Divers critiques ont observé que *Fausse Monnaie* était, au point de vue littéraire, indigne de Ringuet. On a relevé des faiblesses, des descriptions passe-partout, etc. Ces remarques sont exagérées. Elles sont sans doute amenées pour mieux écarter le lecteur d'un livre au demeurant dangereux.

Le sujet est en effet délicat et risqué: la description d'une journée de pique-nique au nord de Montréal: une journée (et une nuit !) de flirt.

Des cinq jeunes gens et des cinq jeunes filles en excursion se détachent les deux figures de Suzanne Lemesurier et d'André Courville. André essaye une première fois, le soir, la basse conquête de Suzanne, l'orgueilleuse Suzanne: il n'y réus-

sit pas, la réserve de la jeune fille l'écartant d'une manière délicate, mais sûre. Ce geste de Suzanne l'intrigue et met son âme dans un état d'attente: serait-il, lui, André Courville, vulgaire coureur de filles, en présence de l'amour, de l'authentique amour? Le lendemain, pendant l'excursion de l'après-midi, il évite, alors qu'il le pourrait et que Suzanne le désire, toute action déshonnête avec la jeune fille pour lui dire le mot qu'il n'a jamais encore prononcé: « Suzanne, je t'aime ! »

Mais avec la pluie et le retour à Montréal, tout change. Le cœur de Suzanne se détourne d'André. L'indifférence qu'elle ressent à son égard se change vite (extraordinaire est la versatilité d'une femme!) en mépris et bientôt en haine.

Les dernières pages du roman nous montrent André Courville redevenu l'André Courville du samedi précédent dans son attitude plus qu'équivoque avec une autre jeune fille.

La *Fausse Monnaie*, c'est Suzanne ne correspondant pas à l'appel d'André. La *Fausse Monnaie*, c'est également André et toute cette bourgeoisie falotte qu'il représente et que le livre semblerait condamner.

Je dis « semblerait ». Car il ne faut pas croire que nous ayons un livre moral. Trop de pages baignent dans des descriptions langoureuses, sensuelles et voluptueuses, qui sont loin de manquer d'« art ». De plus, le fond du livre n'a pas de contreparties suffisantes pour le légitimer. La description du flirt ne devait être qu'un repoussoir pour mettre en valeur la notion du véritable amour. Alors, l'ouvrage aurait été moral. Hélas! Il n'en est rien! Pour la majorité des lecteurs, ce livre ne sera que l'exposé artistique du flirt, et l'on sait que la vue du péché constitue déjà par elle-même une forte tentation.

De ce livre, les éducateurs ne pourront retenir que quelques pages descriptives admirables qui iront rejoindre celles, déjà choisies, de l'auteur de *Trente Arpents*.

Paul GAY, C.S.Sp.,

Collège St-Alexandre.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Au service de la vérité *

En conférant au supérieur général de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée le grade de Docteur en Droit, *honoris causa* — à titre d'honneur — ce n'est pas d'abord à ma personne même que s'adresse ce témoignage d'estime, mais, vous n'en doutez pas, plutôt à toute une phalange d'apôtres de l'Évangile et de prédicateurs de la vérité, répandus dans toutes les parties du monde. C'est pourquoi, singulièrement honoré de ce geste de l'Université d'Ottawa, je l'en remercie au nom des Pères et Frères que je représente et qui, en enseignant ce qu'est le Christ selon la prescription du code des lois religieuses qui les régit, rendent hommage à la vérité. Il y a plus encore. Je considère ce doctorat, remis à la personne du Supérieur général, comme une sorte de consécration du travail missionnaire, maintenant plus que centenaire, de la grande famille oblate. En effet, de toutes les universités catholiques, gardiennes, au nom de l'Église, de la Vérité éternelle, on peut dire ces paroles que l'évêque consécrateur adresse aux prêtres qu'il ordonne: « Tout ce qu'elles béniront sera béni; consacré, tout ce qu'elles consacreront. » Aussi bien, quand une université appose de plein droit son sceau à une doctrine, soit écrite, soit vivante, elle homologue cette doctrine, elle approuve cette manifestation de vie, elle reconnaît non seulement la bonne volonté qui l'inspire, mais aussi l'orthodoxie qu'elle réflète; on peut dire qu'elle la canonise. Les Missionnaires Oblats du monde entier seront donc reconnaissants à l'Université d'Ottawa d'avoir souligné la pureté de leur doctrine, leur zèle pour la répandre et les fruits de leur apostolat, en honorant celui qui, par sa charge, doit les guider et les inspirer tous.

Bien cher Père Recteur, vous avez bien voulu rappeler quelques paroles ou quelques gestes de mes années passées, ou même des dates récentes où j'aurais manifesté mon attachement à la chère œuvre de

* Le 8 avril 1948, l'Université d'Ottawa conférait le grade de docteur en droit *honoris causa* au T. R. P. Léo Deschâtelets, supérieur général des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée. Nous reproduisons le texte du discours qu'il prononça à cette occasion. (N.D.L.R.)

l'Université d'Ottawa. Laissez-moi vous dire avec quelle joie je suis heureux maintenant de réaffirmer les sentiments les plus profonds de foi en l'avenir de l'Université, d'admiration pour le travail qui s'accomplit actuellement. Il me fait plaisir aussi de souligner que je m'honorerai toujours d'avoir été professeur dans les facultés canoniques à des heures héroïques de leur histoire. Soyez assuré que j'apprécie la délicatesse du geste de ces mêmes facultés qui veulent bien me compter parmi leurs professeurs émérites. Si je ne me trompe, je partagerai cet honneur avec quelqu'un que nous pleurons encore et qui passera dans l'histoire de l'Université comme un de ses principaux inspirateurs et de ses plus éminents maîtres de doctrine. Je n'avais pas besoin de ces liens pour rester attaché à l'œuvre universitaire d'Ottawa. Mais c'est très volontiers que je me laisse envelopper par ceux qu'une délicatesse filiale veut bien tisser autour de ma personne. L'Université d'Ottawa peut compter sur mon dévouement absolu et sur tout l'appui que peut me permettre l'exercice de ma charge.

C'est de tout cœur que je seconderai les efforts de ceux qui dirigent cette Université avec tant d'amour et avec une sorte de mystique qui les transporte. Qu'ils sachent bien que je considère l'Université d'Ottawa comme un des bijoux les plus brillants de l'apostolat de la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée. Puisque ma charge me donne le droit de parler avec une certaine autorité en cette institution, je voudrais non seulement vous féliciter des tâches déjà accomplies, chers professeurs et chers élèves; j'oserai même vous dire qu'il faut encore faire davantage. Plus que jamais je vous exhorte à redoubler d'efforts, à mettre tout en œuvre afin de rendre témoignage, dans cette capitale fédérale, à la vérité qui est en même temps voie et vie. Plus que jamais, je vous encourage à lutter, à vous unir dans une même proclamation de cette vérité, afin que notre Université soit de plus en plus foyer et lumière, afin qu'elle fasse de plus en plus figure d'apôtre et de lutteur.

Pourquoi ne nous acharnerions-nous pas à proclamer la vérité sous toutes ses formes et de toutes les manières? L'heure n'est plus où nous pouvons nous tenir tranquilles dans des positions acquises et bien solides. La vérité, celle qu'une université doit répandre et défendre, est au contraire attaquée et, en certains endroits, réduite à

néant. Il ne s'agit plus seulement de quelques erreurs, de quelques divergences. C'est toute la vérité qui est en danger. Aux systèmes plus ou moins imprégnés de libéralisme a succédé un système qui est la négation complète de la vérité telle que nous l'entendons. Aux systèmes de tolérance doctrinale a succédé une doctrine intransigeante jusqu'à vouloir la mort à ceux qui ne veulent pas l'accepter. Il est des heures que nous vivons, où nous pouvons nous demander en toute vérité si elles ne sont pas ces heures de ténèbres dont parle l'Évangile. Le rôle des universitaires, professeurs ou étudiants catholiques, est bien déterminé. Qui n'est pas avec la vérité est contre la vérité; il n'y a plus de milieu. C'est l'heure où il faut prendre parti pour la vérité sous peine d'être contre Dieu. C'est l'heure où prendre parti pour la vérité, c'est risquer sa vie; plus même, en quelques endroits, c'est d'avance se livrer à la mort. En un mot, selon la parole du Vicaire du Christ sur terre, l'heure suprême de la conscience chrétienne a sonné. Ou cette conscience comprendra pleinement et virilement sa mission envers une humanité en danger de perdre son idéal spirituel, et alors ce sera la réalisation de la promesse formelle du Rédempteur: « Ayez confiance; j'ai vaincu le monde. » Ou bien, ce qu'à Dieu ne plaise, cette conscience ne s'éveillera qu'à moitié, ne se donnera pas courageusement au Christ, et alors se vérifiera l'autre terrible parole de Dieu, qui n'est pas moins catégorique: « Celui qui n'est pas avec moi, est contre moi. »

Vous comprenez immédiatement, bien chers professeurs et étudiants, ce que ces deux positions de la conscience représentent pour le monde entier. On est au Christ ou on est contre lui. Il ne faut pas qu'il y ait dans votre enseignement à tous les degrés, comme dans vos études, la moindre hésitation, la moindre faille, la moindre faiblesse. Il faut même que cet enseignement, pour être à la page, prépare à l'Église les soldats et les lutteurs dont elle a besoin.

Cette Université d'Ottawa ne peut et ne doit faire autrement que de donner au Christ une race de jeunes, nettement chrétiens, farouchement catholiques, j'allais dire effrontément catholiques. Il y a encore trop de peur dans la foi de nos chrétiens. Il y a trop de timidité. N'oublions pas: ou au Christ ou à Satan! C'est le pape qui le laisse entendre: « Dans votre conscience, il n'y a pas de place pour

la pusillanimité, pour cet amour des aises, pour cette irrésolution de ceux qui, dans ces heures cruciales du monde, se croient capables de servir deux maîtres. » Pour employer encore d'autres paroles du pape : « C'est l'heure de l'action », car nous en sommes « à la dernière tranchée » que l'ennemi n'a pas encore emportée. Écoutons la voix du pape qui, de son Vatican serein, alors qu'autour de lui c'est l'orage et la tempête, nous dit : « Vigilate et orate. » Veillez en ces temps qui demandent du chef, comme des membres de la chrétienté, extrême vigilance, infatigable promptitude et, de toute manière, action ! C'est l'heure de l'action a dit le pape. Plus pour les universités que pour n'importe quelle autre organisation. Pour combattre le mal actuel, pour lui barrer la route, il faut avant tout proclamer la vérité de l'Évangile, vérité puisée dans l'enseignement de l'Église ou dans celui des papes, ce qui est une même chose, vérité puisée dans tous les secteurs des sciences naturelles. C'est l'heure de l'action. Il appartient à l'université catholique de retransmettre dans son rayon d'influence les directives du magistère vivant de l'Église, de les appliquer concrètement aux conditions précises des populations qui l'entourent, d'indiquer, d'une façon claire et nette, aux chefs et aux sujets l'attitude qu'ils doivent prendre en face des divers problèmes qui les confrontent. C'est l'heure de l'action. — Ou ce sera l'heure de la défaite. Car, si on n'y prend pas garde, l'erreur qui actuellement menace le monde, fera son chemin chez nous comme dans d'autres pays. C'est l'heure de l'action, et il faut combattre, et il faut, plus que jamais, donner à notre enseignement comme à nos études une attitude de défense, et d'attaque même, car la vérité est menacée à tous ses degrés. C'est l'heure de l'action. Et l'Église compte d'abord sur celle des universités et, dans ce coin du pays, sur celle de l'Université d'Ottawa.

Je salue donc avec enthousiasme toutes les initiatives de cette Université, tous les centres de rayonnement qu'elle comporte ; j'en félicite les ouvriers comme les élèves.

S'il m'est permis de regarder avec un paternel orgueil les œuvres de cette chère Université, il ne m'est pas possible d'oublier que le travail des Missionnaires Oblats, qui en sont les directeurs et, en grand nombre, les professeurs, n'aurait pu s'y accomplir sans les bénédictions célestes et de très hautes sympathies. Il me fait toujours plaisir, mes

frères en religion le savent, de rappeler que cette institution a regu, à son berceau, les bénédictions de deux saints pontifes, celle du patriarche des Oblats, M^{sr} de Mazenod, et celle du père de l'Église outaouaise, M^{sr} Guigues, tandis que M^{sr} Bourget, de son côté, rendait grâces au Ciel des initiatives de son collègue, l'évêque de Bytown.

Et depuis, le bon Dieu a voulu que l'Université d'Ottawa trouve des protecteurs et de puissants patrons.

Excellence Révérendissime, M^{sr} le Délégué apostolique, l'Université d'Ottawa s'honore d'une sympathie qui multiplie les encouragements et qui seconde nos efforts. Vous êtes, auprès de cette chère œuvre, *Umbra Petri*, et vous avez toujours, en sa faveur, des paroles que nous considérons comme celles du souverain pontife lui-même. Votre présence ici ce soir ne met pas le comble, mais n'est que la suite d'une bonté qui ne s'est jamais démentie.

Excellence Révérendissime, M^{sr} le Chancelier, permettez qu'au nom de la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée, que je représente, je vous dise le plus profond et le plus sincère des mercis. Vous venez de faire, en faveur de l'Université, un geste créateur et sauveur. Plus que le secours financier, ce geste nous apporte l'appui d'une compréhension parfaite du rôle que l'Université doit jouer non seulement dans ce diocèse, mais dans toute la région d'Ottawa. Il se soude très intimement à cette idée de génie, qui a pris naissance dans le cœur du premier évêque de ce diocèse, lorsqu'il décida de la fondation du collège Saint-Joseph. Tout comme lui, et plus que lui, vous assurez la force, le rayonnement et la permanence de la vérité dans ce coin béni de notre pays. En retour de votre exquise délicatesse et de votre dévouement, je formule un vœu, et ce sera la conclusion de ce discours: Puissiez-vous, sous votre geste bénissant, voir surgir chaires et écoles nouvelles, aux dimensions de votre grande âme de pontife et de pasteur. En ma qualité de supérieur général des Oblats, je promets à Votre Excellence l'appui total d'une congrégation qui ne demande qu'à se dévouer pour la plus grande gloire de l'Église et pour le plus grand bien de la société.

LÉO DESCHÂTELETS, o.m.i.,
supérieur général des Missionnaires
Oblats de Marie-Immaculée.

Nos maîtres catholiques et l'éducation sexuelle

Le problème de l'éducation sexuelle est à l'ordre du jour. Il se pose, avec une acuité particulière, à la conscience des instituteurs et des institutrices de nos écoles catholiques. Ceux-ci se demandent, parfois avec angoisse, quelle doit être leur attitude sur cette question à la fois épineuse et délicate; soucieux de remplir fidèlement toutes leurs obligations professionnelles, ils cherchent à savoir s'il existe pour eux un devoir de parler, ils veulent s'enquérir des moyens et des méthodes les mieux adaptés et les plus efficaces.

Cette étude voudrait les aider à répondre le mieux possible à leurs multiples questions. Au terme du présent exposé, peut-être me feront-ils le reproche d'avoir été trop avare de recettes pédagogiques. J'espère du moins qu'ils ne m'accuseront pas d'avoir omis de mettre bien en évidence la doctrine de l'Église et les principes catholiques qui doivent commander leur action et inspirer leur apostolat auprès des jeunes qui leur sont confiés, corps et âme.

* * *

L'éducation sexuelle est un problème d'ordre moral.

Comprenons bien, dès le départ, que le problème de l'éducation sexuelle est principalement d'ordre moral. Je dis principalement, et non pas exclusivement. Bien des sciences s'intéressent à l'éducation sexuelle; beaucoup y ont quelque chose à dire et à faire. Je pense surtout à l'hygiène, à la médecine, à la pédagogie, à la psychologie expérimentale. L'hygiène, qui est en quelque sorte une médecine préventive, fournira les conseils propres à procurer le bien-être corporel, la santé. Qu'un malaise particulier se produise, c'est à la médecine qu'il faudra recourir pour restaurer l'organisme et assurer son bon fonctionnement. Il appartient à la pédagogie de nous renseigner sur les meilleures méthodes d'aborder l'enfant et de lui présenter les choses dont nous voulons l'instruire. La psychologie expérimentale aidera

la pédagogie à mieux saisir les contours d'une âme d'enfant. Elle sera spécialement utile quand il s'agira de dépister quelque déformation mentale ou psychique, dont la simple observation nous livrait déjà quelques indices, mais dont la nature et l'étendue nous échappait.

Il n'est pas nécessaire d'insister davantage et de décrire avec force détails le rôle que peuvent jouer un hygiéniste, un médecin, un psychologue ou un psychiatre dans l'éducation sexuelle. Il serait trop long de jouer au pédagogue en simulant les entretiens qu'on peut avoir avec un enfant de 6, 8, 10 ou 12 ans qu'on désire renseigner sur le mystère de la transmission de la vie. Beaucoup de bons auteurs se sont appliqués à cette tâche. Du reste, je ne prétends à aucune compétence en ce domaine, et je me suis assigné un autre but.

Si toutes les sciences que j'ai nommées s'intéressent à l'éducation sexuelle, il faut cependant reconnaître que ni l'hygiéniste, ni le médecin, ni le pédagogue, ni le psychologue, aussi longtemps qu'ils se cantonnent dans les limites de leur spécialité, n'atteignent le fond même du problème qui, sans aucun doute, est principalement d'ordre moral, voire d'ordre religieux ou surnaturel. Tous les auteurs catholiques tombent d'accord sur ce point. Voici, à ce propos, le témoignage de deux professeurs de Fordham University: « The only sound procedure for providing such education is through the medium of religious instruction and positive moral guidance. » Après quelques mots d'explication, les mêmes auteurs concluent: « Religious instruction and positive moral guidance, therefore, constitute the preliminary and essential foundations of sex education ¹. »

Cette position catholique est claire et facile à comprendre. Quand on parle d'éducation sexuelle, on s'adresse à l'homme, et non pas à un animal. Celui-ci n'a pas besoin d'éducation sexuelle. Son instinct le guide et il le suit aveuglément. Or, quand on s'adresse à l'homme, on doit le considérer, non pas seulement selon une partie de lui-même, mais dans son entier, c'est-à-dire dans son composé de chair et d'esprit, de corps et d'âme. C'est pourquoi, dans l'homme, les fonctions sexuelles ne sont pas, comme chez l'animal, des fonctions uniquement organiques, privées de toute responsabilité morale; pour autant qu'elles

¹ John R. REDDEN and Francis A. RYAN, *A Catholic Philosophy of Education*, Bruce, 1942, p. 180.

sont soumises à la direction de l'intelligence et au contrôle de la volonté libre, elles sont des actions humaines, elles entrent dans le champ de la conscience morale. À moins qu'on ne veuille tenir l'homme pour un animal, l'éducation sexuelle ne devra pas perdre de vue qu'elle tend à procurer le bien de l'âme autant et même plus que celui du corps.

En outre, si l'on est chrétien et catholique, on n'oubliera pas que l'âme, après avoir été rachetée et purifiée par le sang de Jésus-Christ, est devenue la maison de Dieu et le temple du Saint-Esprit. S'il faut être pur de corps, il importe encore davantage de l'être de cœur et d'esprit par respect pour Dieu présent en nous par la grâce.

Par où l'on voit quelle erreur et quelle déficience ce serait de faire de l'éducation sexuelle avec des visées purement hygiéniques, médicales ou psychologiques. L'éducation sexuelle, supposé qu'il faille la faire, doit avoir pour but plus ou moins prochain la pratique de la vertu chrétienne de pureté. C'est pourquoi j'estime que l'abbé Jean Viollet² a raison de vouloir qu'on parle d'éducation du sentiment ou de la pureté plutôt que d'initiation, d'éducation ou d'hygiène sexuelle. La raison en est que ces expressions n'impliquent point par elles-mêmes les préoccupations morales qui doivent inspirer et imprégner les renseignements donnés aux jeunes et aux moins jeunes sur le mystère de la génération humaine. Ce choix de l'expression juste est un aspect très secondaire du grave problème que nous étudions. Il garde toutefois une certaine importance: c'est souvent à la faveur d'expressions impropres que des idées fausses ou boiteuses finissent par s'insinuer dans l'esprit de la multitude.

Concluons cette première étape de notre exposé en répétant que l'éducation sexuelle relève principalement de la morale.

Autorité et enseignement de l'Église.

Puisqu'il en est ainsi, l'Église, vigilante gardienne de la foi et des mœurs, a le pouvoir de se prononcer et de nous renseigner sur la ligne de conduite à suivre. Pour nous, catholiques, l'autorité de l'Église est au-dessus de toute autre. Nous devons accueillir ses enseignements

² Abbé Jean VIOLLET, *Education de la Pureté et du Sentiment*, Paris, Editions familiales de France, 1946, p. 55.

avec docilité et bienveillance, nous appliquant aussi à justifier, devant notre propre esprit, les décisions émanées de Rome ou de nos autres supérieurs ecclésiastiques. Notre soumission en sera facilitée d'autant.

Les quelques documents pontificaux que nous utiliserons sont de date assez récente pour qu'on n'accuse point l'Église de parler pour des gens d'un autre âge. En matière d'éducation sexuelle, la première pièce à exploiter est sans contredit l'encyclique de Pie XI sur l'éducation chrétienne de la jeunesse³. Il y est nommément question d'éducation sexuelle. Voyez plutôt.

« Très répandue, écrit Pie XI, est l'erreur de ceux qui, avec des prétentions dangereuses et une manière choquante de s'exprimer, se font les promoteurs de ce qu'ils appellent « l'éducation sexuelle ». Ils se figurent faussement pouvoir prémunir la jeunesse contre les périls des sens, uniquement par des moyens naturels, tels que cette initiation téméraire et cette instruction préventive donnée à tous indistinctement, et même publiquement ou, ce qui est pire encore, cette manière d'exposer les jeunes gens, pour un temps aux occasions, afin, dit-on, de les familiariser avec elles et de les endurcir contre leurs dangers.

« La grande erreur, ici, est de ne pas vouloir admettre la fragilité native de la nature humaine, de faire abstraction de cette « autre loi, dont parle l'Apôtre, qui lutte contre la loi de l'esprit »; de méconnaître les leçons de l'expérience montrant à l'évidence que, spécialement chez les jeunes gens, les fautes contre les bonnes mœurs sont moins un effet de l'ignorance intellectuelle que surtout de la faiblesse de la volonté, exposée aux occasions et privée des secours de la grâce.

« Si, en matière aussi délicate, compte tenu de toutes les circonstances, une instruction individuelle devient nécessaire, en temps opportun, et de la part de qui a reçu de Dieu mission d'éducateur et grâce d'état, il reste encore à observer toutes les précautions que connaît si bien l'éducation chrétienne traditionnelle . . . » Le pape termine son exposé par une belle citation de Sylvio Antoniano: « Telle et si grande est notre misère, notre inclination au péché, que souvent ces choses mêmes que l'on nous présente comme remède au péché deviennent occasion et excitation à ce même péché. Il importe donc

³ Traduction de la Maison de la Bonne Presse, Paris.

extrêmement qu'un père, digne de ce nom, qui a à traiter avec son fils de matière aussi dangereuse, se tienne pour bien averti de ne pas descendre dans le détail des choses et des modes variés dont sait user l'hydre infernale pour empoisonner une si grande partie du monde. Autrement, au lieu d'éteindre le foyer du mal, il risquerait de l'allumer et de l'activer imprudemment dans le cœur encore simple et délicat de son enfant. Généralement parlant d'ailleurs, tant que dure l'enfance, il conviendra de se contenter de ces moyens qui, par eux-mêmes, font entrer dans l'âme la vertu de chasteté et ferment la porte au vice. »

Deux ans après la publication de l'encyclique, la Sacrée Congrégation du Saint-Office réaffirmait la doctrine pontificale en répondant négativement à la question suivante: Peut-on approuver la méthode dite « d'éducation sexuelle » ou encore « d'initiation sexuelle » ? À sa réponse négative, la Sacrée Congrégation ajoute qu'il faut suivre, dans l'éducation de la jeunesse, la méthode employée jusqu'ici par l'Église et recommandée par l'encyclique du pape. Cette méthode, le décret en rappelle les grandes lignes: donner avant tout à la jeunesse de l'un et de l'autre sexe une formation religieuse complète, solide, continue; susciter chez les jeunes l'estime, le désir et l'amour de la vertu angélique; les inciter sans relâche à la fréquentation assidue des sacrements de pénitence et d'eucharistie, à la dévotion filiale à la Vierge Marie, mère de pureté, enfin à la fuite des occasions de péché. Le décret conclut en désapprouvant carrément les écrits et les publications de certains auteurs, même catholiques, qui se prononcent en faveur de la nouvelle méthode d'éducation sexuelle⁴.

Quels sont le sens et la portée de ce décret ? À première vue, on pourrait le croire plus restrictif encore que l'encyclique. Une lecture plus attentive révèle la fausseté de cette impression initiale. C'est dans la lumière même de l'encyclique, dont le décret est une réaffirmation, qu'il faut analyser le texte du Saint-Office pour en saisir l'objet précis⁵. En scrutant l'une, on saura ce que contient l'autre. Nous allons nous y employer immédiatement.

⁴ *Acta Apostolicæ Sedis*, 1931, p. 118-119.

⁵ J. CREUSEN, s.j., *Nouvelle Revue théologique*, 58 (1931), p. 524-525.

Condamnation du naturalisme pédagogique.

Tout d'abord, le pape condamne ce qu'il a qualifié auparavant de naturalisme pédagogique. Comme méthode d'éducation, le naturalisme se fonde « en tout ou en partie, sur la négation ou l'oubli du péché originel ou du rôle de la grâce, pour ne s'appuyer que sur les seules forces de la nature ». Ce naturalisme, érigé en système philosophique par Jean-Jacques Rousseau, a envahi la pensée moderne et trouvé asile dans la plupart des manuels de pédagogie d'origine athée, neutre ou protestante. Il se reflète dans les journaux, les revues, les magazines, les illustrés, le cinéma. La radio le colporte à tous les coins du monde et l'introduit dans tous les foyers. L'atmosphère en est saturée. À force d'absorber ce poison, comment voulez-vous que l'esprit et le cœur même des catholiques n'en subissent point les effets nocifs ? À côté de ceux qui posent comme principe qu'il faut, pour un temps, exposer les jeunes gens aux occasions pour les familiariser avec elles et les endurcir contre leurs dangers, il y a la multitude de ceux qui prétendent ne voir de mal nulle part et qui se croient invulnérables aux pires attaques de l'esprit tentateur. « Moi, ça ne me fait rien », « moi, je n'y prends pas de mal », « pour moi, il n'y a aucun danger », voilà autant de phrases qu'on surprend sur bien des lèvres et qu'on prononce comme des aphorismes. Erreur, naïveté inconcevable, pour peu qu'on se croie sincère. Le danger est précisément que l'on se familiarise si bien, non seulement avec les occasions, mais avec le mal lui-même, que l'on finisse par boire l'iniquité comme de l'eau. Ce n'est pas en courant après les microbes qu'on protège sa santé et qu'on devient fort, physiquement. C'est en s'en préservant. L'entraînement et l'exercice complèteront cette précaution nécessaire. De même au point de vue moral et spirituel. Pour quiconque la tentation reste toujours dangereuse : « Celui qui s'expose au danger périra. » En voilà assez pour comprendre que le naturalisme pédagogique se moque de la sagesse inspirée : depuis quand est-il possible d'observer les commandements et de persévérer dans la vertu sans le secours de la grâce ? Le naturalisme pédagogique se moque aussi de l'expérience et du simple bon sens.

Faut-il parler ?

Parmi les moyens que prône le naturalisme en éducation sexuelle, il y a notamment l'initiation ou l'instruction préventive. C'est tout le problème du « faut-il parler ? »

On sait que la pratique du silence a été, jusqu'à une époque assez récente, la règle à peu près communément suivie⁶. Sans peut-être l'ériger en théorie, les parents, les maîtres ont adopté cette manière de faire, ou mieux, de ne pas faire. On laissait l'enfant se débrouiller tout seul. Ce que cela peut vouloir dire, du moins dans beaucoup de cas, chacun le devine. Le jeune homme ou la jeune fille qui posaient des questions embarrassantes, on les tançait, ou encore on leur farcissait l'esprit et l'imagination d'histoires de cigognes, de sauvages, etc. On leur disait n'importe quoi, sauf la vérité. Tout cela est connu : inutile d'insister. En somme, on optait pour la solution la plus facile, la moins onéreuse. Reste à savoir si c'était la plus avantageuse.

On a fini par en douter. Les conditions de vie moderne ne sont plus celles d'autrefois. Ce qui était bon pour la jeune Française du XVII^e siècle, enfermée au couvent jusqu'au temps de son mariage avec le jeune homme que choisissait pour elle sa famille, l'est-il encore aujourd'hui ? Fait que personne ne niera, la pudeur féminine, et même masculine, a tombé de plusieurs crans. Pour fins d'argent, on n'éprouve plus aucun scrupule à étaler aux yeux de tous ce qu'autrefois on dérobait avec raison aux regards indiscrets. Reconnaissons qu'une pâture trop abondante de sensualité s'offre désormais à la curiosité naturelle des enfants. Aussi, les pourquoi et les comment germent très tôt, parfois dès l'âge de cinq ou six ans, dans leur esprit. Les voilà en proie à des questions troublantes. Devant une telle situation, est-il encore possible, y a-t-il encore quelque avantage à garder un silence de Chartreux ? Parler, instruire, deviennent-ils des nécessités qui se généralisent de plus en plus ? de façon que ce qui était jadis une exception devienne la loi commune ?

⁶ Dans ses *Mémoires, De l'âge divin à l'âge ingrat*, p. 206, Francis JAMMES cite le cas peu banal d'un ménage qui « élevait ses filles d'une manière si réservée, craignait tellement que la moindre lecture ne leur inspirât une pensée voluptueuse, qu'il brûlait avec soin, loin de leurs yeux, tout imprimé qui faisait part d'un mariage ou d'une naissance ».

« Théoriquement, écrit l'abbé Jean Viollet, et au point de vue d'une pédagogie idéale, il serait préférable de ne faire les révélations nécessaires que le plus tard possible. Car l'état d'innocence est en soi une protection contre l'imagination et une défense contre des réflexions parfois troublantes sur les organes et les actes sexuels. C'est là une garantie parfois plus sûre contre les tentations qu'une connaissance explicite ⁷. » Telle est aussi la conclusion que tire des documents pontificaux un théologien italien, le chanoine Joseph Pistoni. Je traduis son texte latin: « Le silence en cette matière doit être gardé le plus longtemps possible, et l'instruction ne doit être donnée que lorsqu'un plus grand mal résulterait du silence que de l'instruction elle-même, par exemple quand le danger existe que l'enfant, si on ne le renseigne pas, contracte une mauvaise habitude, ou soit renseigné par des compagnons dont il ne peut pas être séparé, ou s'expose à des doutes et à des angoisses de conscience ⁸. » Mais l'idéal n'est pas toujours réalisable. « Malheureusement, continue Jean Viollet, cette méthode est aujourd'hui à peu près inapplicable, parce que l'enfance est entourée de tels dangers qu'elle apprendra les choses de la manière la plus impure si on ne lui donne, en temps voulu, les explications nécessaires. Il n'y a pas à choisir entre l'Innocence et la Science, mais entre la « science pure » et la « science impure ⁹. »

En fait, les conditions qu'exigent les moralistes pour légitimer l'éducation sexuelle semblent exister beaucoup plus fréquemment qu'on n'est porté à le croire. Conscient de cet état de choses, l'Association du Mariage chrétien a adopté, à son congrès de 1929, les attitudes suivantes:

« 1° . . .

« 2° Nous croyons que la tactique du silence érigée en système ou voulue comme principe est une tactique dangereuse et manifestement nuisible à l'intérêt de l'enfant et à celui de la société.

« 3° Nous croyons que les initiations claires faites avec le tact voulu, doivent être regardées comme une obligation grave, qui peut s'imposer au nom de la charité et même de la justice, dans certaines

⁷ *Education de la Pureté et du Sentiment*, p. 57.

⁸ Can. Joseph PISTONI, *De Agendi Ratione Confessariorum Circa Sextum Decalogi Præceptum*, Mutinæ 1944, p. 55-56.

⁹ *Education de la Pureté et du Sentiment*, p. 58.

circonstances de la vie et notamment quand l'adolescent est aux prises avec de graves tentations, à la veille du mariage ou quand il va subir les dangers de la caserne.

« 4° Nous croyons que, dans le cours normal de l'existence, l'enfant a le droit d'être initié sagement au problème de la vie et aux luttes des sens et, comme tout droit suppose un devoir correspondant, nous devons affirmer qu'auprès de lui *quelqu'un* a le devoir de faire cette sage initiation. Nous disons à dessein *quelqu'un*. Cet initiateur indiqué varie selon les cas.

« 5° Nous croyons que cette sage initiation mettra l'enfant en garde contre les mauvais camarades, guidera l'adolescent dans sa lutte contre lui-même, préparera le futur soldat et le futur époux à sa vie si délicate.

« Et voilà pourquoi l'initiation sexuelle nous paraît nécessaire ¹⁰. »

Les congressistes de 1929 pensaient surtout à la jeunesse de France. Quand à nous, nous n'avons pas à juger des autres milieux; mais nous devons connaître le nôtre et adopter une ligne de conduite conforme à nos besoins particuliers. Or, ce jugement, les archevêques et les évêques de la province civile de Québec l'ont porté au début de l'année 1947. Vingt signatures, dont celles du cardinal Villeneuve et de M^{sr} l'Archevêque d'Ottawa. « Beaucoup d'enfants, constatent-ils, se perdent dans l'immoralité, parce qu'ils n'ont pas été renseignés à temps et justement sur les mystères de la vie. Tôt ou tard la question de l'origine de la vie se pose à la curiosité des jeunes, et leur esprit, une fois éveillé par ce sujet, se met en devoir de chercher une réponse. D'ailleurs, l'ambiance d'immoralité dans laquelle se déroule la vie quotidienne, au dehors du foyer et parfois au foyer même, leur fera bien vite ouvrir les yeux sur ces questions. Malheureusement, vu la négligence et la timidité des parents, les jeunes trouveront, soit au hasard des conversations ou des lectures, soit auprès de loups ravis-seurs, la réponse qu'ils cherchent. Leur imagination, échauffée par la lecture ou l'avidité de la recherche, pourra réveiller en eux des passions inconnues; les loups ravis-seurs leur livreront non seulement les informations désirées, mais encore le secret du plaisir défendu. Ce

¹⁰ Cité par l'abbé Victorin GERMAIN, *Le Point d'Interrogation*, 6^e édit., Québec 1946, p. 178-179.

sera peut-être la chute . . . Pourtant une initiation faite à temps, avec la prudence nécessaire, aurait inculqué à l'enfant le vrai sens des forces qui bouillonnent en lui; elle aurait donné à son âme le pli droit et ferme qui lui aurait facilité, toute sa vie, la pratique de la belle vertu. Instruit et bien formé, il aurait été plus fort contre les influences démoralisantes de notre société corrompue. » Que conclure de là sinon que « personne ne met en doute la nécessité de l'éducation de la pureté pour faire passer nos jeunes [selon le mot de S.S. Pie XII] « de la pureté inconsciente de l'enfance à la pureté triomphale de l'adolescence ¹¹ ».

Renseigner ne suffit pas.

Ce serait toutefois se méprendre gravement de croire que la seule initiation pare à tous les dangers qui menacent la pureté des jeunes et tient lieu, par elle-même, de remède efficace. La perspective du bien ne donne pas, de soi, la force de l'accomplir. *Video meliora, proboque; deteriora sequor*, a dit le poète latin: Je vois le bien, je l'approuve, et cependant je me porte aux choses mauvaises. Saint Paul lui-même avouait en termes angoissants la lutte pénible dont son âme était le théâtre: « Je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas . . . Je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur; mais je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison et qui me rend captif de la loi du péché qui est dans mes membres ¹². »

Non, l'éducation sexuelle n'est pas une panacée, comme le prétendent les partisans du naturalisme pédagogique ¹³. Leur grande erreur, ainsi que l'écrit Pie XI, est « de méconnaître les leçons de l'expérience montrant à l'évidence que, spécialement chez les jeunes gens, les fautes contre les bonnes mœurs sont moins un effet de l'ignorance intellectuelle que surtout de la faiblesse de la volonté, exposée aux occasions et privée des secours de la grâce ».

¹¹ Lettre collective des archevêques et évêques de la province civile de Québec, 2 janvier 1947. Cette lettre est un « document privé ». L'autorisation nous a été donnée de citer la partie qui traite de l'éducation sexuelle.

¹² *Rom.* 7, 19-24.

¹³ Trop attendre de la seule connaissance des choses sexuelles, tel semble être le principal défaut de l'article publié, le 15 janvier 1948 dans *Maclean's Magazine*, par J. D. KETCHUM, professeur de psychologie à l'Université de Toronto, sous le titre : *The prude is father to the pervert*.

Ce qui, par conséquent, importe le plus, c'est de fournir à la volonté les secours naturels et surnaturels dont elle a besoin pour ne pas défaillir dans la lutte contre un ennemi qui ne désarme jamais et qui trouve à l'intérieur du poste assiégé des complices puissants: l'instinct de reproduction, les passions, la soif du plaisir, la peur du sacrifice et de l'effort. On incitera donc les jeunes, selon les termes mêmes du décret du Saint-Office, à la prière fervente et persévérante, à la réception des sacrements, à la dévotion filiale à Marie immaculée. On s'appliquera à raffermir leur volonté, à fortifier leur caractère. On essaiera de faire naître chez eux une haute estime et un grand amour de la vertu angélique en leur en montrant tous les avantages et toute la splendeur. Voilà ce qui s'appelle de l'éducation positive. L'accent se portera sur la pratique de la vertu plutôt que sur la fuite du mal. Ce n'est qu'en dernier lieu, pour vaincre les dernières et les plus dures résistances, qu'on fera voir les désastres moraux et même physiques qui pèsent infailliblement sur les victimes du vice.

Éducation individuelle et non pas collective.

Cette éducation positive de la pureté, telle que je viens de la décrire, pourra, sans aucun inconvénient, se donner en groupe. Il n'en va pas ainsi de l'éducation sexuelle proprement dite. Celle-ci, de toute nécessité, doit se faire privément. Cela va de soi quand un père parle à son fils, une mère à sa fille. Le problème de l'éducation sexuelle collective ne se pose qu'à propos de l'école ou des cercles de jeunes gens. Qu'en pense l'Église ?

Pie XI, dans son encyclique, ne mentionne que l'instruction individuelle: « Si, dit-il, en matière aussi délicate, compte tenu de toutes les circonstances, une instruction *individuelle* devient nécessaire . . . »

Un peu de réflexion suffit à justifier cette attitude. « Il n'est pas nécessaire, écrit L.-P. Mercier, d'être bien versé en psychologie enfantine pour réaliser [*sic*] les dangers que présente une éducation sexuelle donnée aux enfants en groupe, à l'école. Malgré toute la bonne volonté du professeur, sa capacité et son tact, il lui faut nécessairement compter avec la différence de développement mental chez les élèves. Donnée de cette manière à tous, c'est le cas de le dire, ce qui serait bienfaisant aux uns pourrait être très nuisible aux autres.

La tâche du professeur devrait plutôt être de compléter l'éducation commencée par les parents. À tout considérer, faite en classe, l'initiation de l'enfant aux mystères sexuels offre plus de dangers que de bons effets¹⁴. » On peut dire en éducation sexuelle ce qu'on dit en médecine: chaque cas est un cas. S'il y a des maladies semblables, tous les malades sont différents. Le même malaise peut exiger des traitements variés selon les individus qui en sont atteints. De même en éducation sexuelle, qui doit répondre aux besoins précis du jeune homme ou de la jeune fille, compte tenu de toutes leurs caractéristiques les plus personnelles.

Dans les écoles protestantes ou neutres, une forte tendance se généralise d'introduire, là où ce n'est pas déjà fait, l'éducation sexuelle collective. Des revues populaires lancent la question devant le grand public: *Should Sex be Taught*¹⁵? Les revues pédagogiques discutent des procédés à suivre. *We need Sex Education in our Schools*, tel est le titre d'un article publié par *The School* (secondary edition) avril 1945¹⁶. Le *Canadian School Journal*¹⁷ fait paraître en février 1947 une étude intitulée *Sex Education in Health and Physical Education Classes*. Des groupements s'agitent et forment des projets. En juin 1944, la Chambre de Commerce Junior du Canada demandait l'introduction de l'éducation sexuelle à l'école primaire¹⁸. À la suite d'une réunion tenue à Toronto durant l'été de 1945, l'association groupée sous le nom de Canadian School Trustees' Association Conference adopta la résolution suivante: « That the Association also recommends to school boards a careful study of the place of sex education in our schools, noting carefully both its importance and the best methods for providing for this subject in regular courses of study¹⁹. » Tout ce branle-bas autour de l'éducation sexuelle est, je crois, un signe précurseur. Avant bien des années peut-être, notre conscience de catholiques ontariens se trouvera en face de graves difficultés à résoudre au

¹⁴ L.-P. MERCIER, *Quoi dire — Comment dire et Quoi faire*, Montréal, Editions Bernard Valiquette, p. 21-22.

¹⁵ *Liberty*, 12 juin 1947.

¹⁶ Publié par les professeurs de l'Ontario College of Education, Toronto.

¹⁷ Organe officiel de l'Ontario Educational Association, Toronto.

¹⁸ Voir *l'Action nationale*, Montréal, août-septembre 1944, p. 29.

¹⁹ Voir *The School* (secondary edition), avril 1945, p. 696-697.

sujet de l'éducation sexuelle. Ne négligeons donc rien pour avoir une claire conscience de nos positions catholiques. Autrement, il arrivera que nous dirons naïvement amen à bien des propositions que notre conscience devrait réprouver.

Quoi qu'il advienne, nous tiendrons toujours à l'éducation sexuelle privée, contre l'initiation collective, et encore davantage contre l'initiation collective dans une classe mixte ²⁰.

Éducation orale.

Faisons un pas de plus. Autant que possible, l'éducation sexuelle se fera oralement. N'est-ce pas la seule manière de donner à chaque enfant un enseignement adapté à ses besoins particuliers ? Est-il nécessaire de rappeler qu'aucun livre, si bon soit-il, ne peut, auprès des jeunes, remplacer l'enseignement oral. Un livre s'adresse à une catégorie déterminée de lecteurs. Si l'enfant appartient à une catégorie par son sexe, son âge, ses caractéristiques générales, il est en dehors de toute catégorie par tout ce qui le concerne, lui, individuellement et personnellement. Selon l'expression populaire, chaque enfant est « un numéro ». L'éducation sexuelle touche de trop près à la direction des âmes pour qu'elle ne soit pas, elle aussi, strictement individuelle.

D'autre part, ce qui compte pour l'enfant, ce n'est pas l'imprimé, c'est l'image; c'est encore l'autorité de la personne qui a réussi à gagner sa confiance. Les idées, pour être reçues et comprises par l'enfant, doivent être rendues sensibles. Qui ne voit la difficulté d'utiliser ce procédé pédagogique en éducation sexuelle, principalement en ce que celle-ci a de plus spécifique ? Aux illustrations devenues impossibles, on pourra substituer certaines comparaisons qui n'ont rien de choquant et qu'une imagination en éveil pourra trouver dans la nature. La voix chaude et sympathique de l'initiateur ajoutera un autre élément de sensibilité qui fera contraste avec la froideur et la rigidité de l'imprimé. Lui seul, l'initiateur, saura dire tout ce qu'il faut, seulement ce qu'il faut et pas plus qu'il ne faut. Louons quand même sans restriction

²⁰ « Il est à peine besoin de dire que la réprobation du Saint-Office vise uniquement des méthodes naturalistes et imprudentes d'éducation qui se répandent aujourd'hui. L'enseignement commun donné à des éducateurs, à des séminaristes, à des laïcs ou à des religieux voués aux soins des malades est en dehors du champ de la condamnation » (voir *Nouvelle Revue théologique*, 1931, p. 527-528).

les belles réalisations de nombreux auteurs catholiques qui ont réussi à créer pour l'initiation sexuelle et pour l'éducation de la pureté une littérature abondante et variée. Elle a rendu de grands services; elle en rendra encore de précieux tant aux jeunes qu'aux parents et aux éducateurs. L'expérience l'a démontré: un livre bien choisi pourra, occasionnellement, servir de substitut, par exemple quand l'instruction orale n'est pas possible. Il servira aussi parfois de complément sur tel ou tel point particulier. Enfin, les parents et les éducateurs l'utiliseront comme guide pour suppléer à certaines de leurs déficiences et pour se faciliter l'accomplissement de leur devoir.

Éducation progressive.

Adaptée aux besoins des jeunes, l'éducation sexuelle sera également progressive ou graduée, non seulement jusqu'à l'adolescence, mais jusqu'au mariage inclusivement. Évidemment, ce dernier stage dépasse le cadre de l'école et même, ordinairement, du collège. Mais je l'indique pour souligner le principe fondamental qui doit commander toute l'éducation sexuelle depuis le début jusqu'à son terme, si toutefois le mariage peut être considéré comme un terme. Et ce principe, le voici: il ne faut livrer que les enseignements nécessaires ou utiles selon l'âge, l'état d'âme et de vie de la personne à instruire, c'est-à-dire en tenant compte, comme le dit Pie XI, de toutes les circonstances.

Ce serait une profonde illusion en même temps qu'une impardonnable imprudence de mettre sur le même pied, objectivement parlant, un enfant de huit ou dix ans, et l'adolescent qui traverse la phase de la puberté; les jeunes gens encore aux études et ceux qui sont déjà lancés dans le grand courant de la vie; le jeune homme et la jeune fille sans préoccupation d'avenir et ceux qui se préparent, plus ou moins immédiatement, au mariage. Pour ces derniers qui vont prendre un engagement définitif, gardons-nous de croire que, du fait qu'ils ont vingt ans et plus, ils n'ont plus rien à apprendre. Les demandes de renseignements supplémentaires accumulées au Centre catholique de l'Université d'Ottawa par le Service de Préparation au Mariage montrent tout le contraire. On a peine à s'imaginer toutes les imprécisions, toutes les déficiences, toutes les étrangetés qui, en matière sexuelle, habitent le cerveau de beaucoup de prétendus connaisseurs.

Qu'on ne qualifie pas de trop difficile ou de trop onéreuse cette éducation progressive de la pureté. Je pourrais citer plusieurs cas vraiment typiques. En voici un, entre plusieurs. La mère, avant son mariage, était garde-malade. Dès que sa première fille eut atteint ses six ou sept ans, sans attendre les pourquoi et les comment, elle commença l'initiation aux mystères de la vie. Le travail se poursuivait graduellement jusqu'au delà de l'adolescence. Résultat: jamais la moindre surprise, jamais la plus petite inquiétude, jamais la plus légère déviation dans l'esprit, le cœur et la conduite de cette jeune fille.

Respect de la vérité.

À quelque stage qu'elle se fasse, que l'éducation sexuelle ne pèche jamais contre la vérité. Rien ne détruit davantage l'autorité de l'éducateur que la dissimulation ou le mensonge. Rien ne donne un plus sûr coup de mort à la confiance spontanée de l'enfant. Sans doute, par délicatesse pour l'âme toute neuve des enfants et par respect de leur pudeur instinctive, la vérité pourra et même devra se couvrir d'un léger voile qui laissera transparaître la réalité au lieu de la leur présenter toute crue. Comme l'écrit fort justement le P. Gillet, « l'enfant tient encore moins à tout savoir qu'à comprendre le peu qu'on lui dit, et qu'il exige qu'on lui dise²¹ ». Surtout, qu'on n'ait jamais l'air d'éluder les questions et de cacher quelque chose.

Dans la lumière de la foi.

J'insisterai maintenant sur une autre qualité de l'éducation sexuelle. Il faut la faire dans une perspective baignée de surnaturel, non pas dans une perspective terre à terre. L'enfant est respectueux des choses qu'il sait divines. Utilisons cette heureuse disposition de son esprit et de son cœur. Montrons-lui Dieu dans toute l'œuvre de la nature. Insistons sur le plan divin dans la création de l'homme et de la femme. Mettons en évidence la beauté et la grandeur du rôle maternel dans la génération. À l'enfant devenu jeune homme ou jeune fille, faisons ressortir l'aspect spirituel et chrétien du mariage et de tout ce qui y incline ou prépare. Qu'ils sachent le pourquoi de l'at-

²¹ R. P. GILLET, O.P., *Innocence et Ignorance, Education de la Pureté*, Paris, Lethielleux, 1912, 13^e édit., p. 156.

traction naturelle des sexes et de ce sentiment, noble entre tous, qui fait palpiter leur cœur et qui s'appelle l'amour. Cet amour humain, on tâchera de leur en faire comprendre la vraie nature. Ni entièrement spirituel, ni uniquement sensible, mais l'un et l'autre à la fois, comme il convient à la constitution même de l'homme, fait d'esprit et de chair. Tout humain qu'il est, ce sentiment ne s'oppose pas à l'amour divin, qu'il faut placer au-dessus de tout autre, auquel toute affection reste subordonnée et vers lequel toute affection doit tendre comme à sa fin dernière et à son plein épanouissement. Livré à ses propres forces, l'amour humain doit compter avec toutes les fragilités, les inconstances, les reprises du cœur. Surnaturalisé, fondé en Dieu, il se transforme sans se déformer, il se divinise sans se déshumaniser, il devient fort, constant, capable de résister à toutes les vicissitudes de la vie.

Les exigences de la prudence.

Pour terminer l'énumération des qualités de l'éducation sexuelle, disons qu'elle doit se faire avec prudence.

Ici, je serai bref. En fait, bien des règles prudentielles ont été formulées au cours de cette étude. Je voudrais seulement signaler que la vertu de prudence suppose tout un ensemble de qualités qu'on ne rencontre pas chez tous les individus. La prudence ne s'acquiert pas dans les livres. Elle exige un contact prolongé avec les personnes et les choses. Elle exige de l'expérience. Et l'expérience, cela s'accumule seulement avec les années. C'est dire, à la suite d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin, que la prudence n'est pas une vertu de la jeunesse. Qu'on ne l'oublie pas, quand viendra l'heure de choisir quelqu'un pour faire l'initiation sexuelle d'un enfant. Les emballés, les naïfs, les gaffeurs ne doivent pas s'y essayer. Ils pourraient causer un tort irréparable. Comme la prudence dirige et commande tout l'agir humain, comme elle applique les lois générales de la morale aux cas individuels, c'est évidemment la première et la principale qualité qu'il faut requérir de quiconque prétend à faire de l'éducation sexuelle. « À parler en général, écrit le P. Lord, une personne qui manque de tact ne devrait jamais se mêler de diriger les jeunes. En matière de pureté, il faut encore plus que du tact; il faut une âme

finement sensible aux moindres nuances d'attitude, aux moindres frémissements d'un cœur pur — que l'on doit ménager — ou de la belle innocence — que l'on doit respecter²². »

Devoirs des parents.

Il nous reste à savoir qui peut ou doit faire cette éducation, et à délimiter le champ de leur action.

Le principe directeur, formulé par Pie XI, est simple: l'éducation sexuelle sera donnée par celui « qui a reçu de Dieu mission d'éducateur et grâce d'état ». Qui ne voit que les parents sont les tout premièrement désignés ? Ils sont les éducateurs naturels de leurs enfants comme ils en sont les générateurs, l'éducation n'étant pas autre chose qu'une procréation continuée. Et cette éducation doit viser le bien de tout l'être: le corps et l'âme, l'intelligence, la volonté, le cœur. Nul doute, par conséquent, que l'initiation sexuelle, devenue aujourd'hui nécessaire, s'inscrive dans le devoir général qu'ont les parents d'éduquer leurs enfants.

Cette obligation est grave. Trop de parents ne se rendent pas compte de l'urgence de cette obligation. Ou, la connaissant, ils trouvent mille excuses pour ne pas s'y conformer. De plus, combien de parents sont réellement incapables de donner l'initiation sexuelle. Il y a aussi, dans ce domaine de la pureté, une sorte de tension psychologique, faite de gêne et de timidité, qui ferme la voie à bien des confidences. Aborder pareille question avec des étrangers semble moins onéreux que l'aborder avec les siens.

Ne blâmons pas trop sévèrement les parents de se dérober devant leur devoir: il est si facile d'incriminer autrui, surtout quand on se berce dans le célibat volontaire ou forcé. Visons plutôt à les aider, à corriger un déplorable état de choses. Car, c'est un fait admis que les parents, dans une très large proportion, ne renseignent pas leurs enfants, leurs garçons encore moins que leurs filles. Il y a progrès, grand progrès cependant. J'ai moi-même demandé à un groupe considérable de jeunes filles combien avaient reçu l'initiation sexuelle au foyer. J'ai eu l'heureuse surprise de constater le grand nombre de

²² Daniel A. LORD, s.j., *Notes sur l'Art de diriger les Jeunes*, (traduit en collaboration), Montréal, Editions de la J.I.C., 1942, p. 133.

maines qui se sont levées. Espérons que ces mains levées seront de plus en plus nombreuses. « Tout de même il faudra du temps d'ici que tous les parents catholiques soient en mesure de donner cet enseignement de pureté à leurs enfants ²³. » En attendant, la nécessité existe de trouver des remplaçants, des substituts. Qui seront-ils ?

Les aides ou les substituts des parents.

S'il s'agit de la formation morale et spirituelle de l'enfant, formation qui inclut celle de la pureté et qui est à la fois la base essentielle et le couronnement de l'éducation sexuelle, la question ne comporte pas de sérieuse difficulté. Tout éducateur chrétien, digne de ce nom, peut et doit y travailler. Plus haut, j'ai exposé succinctement en quoi consiste l'éducation morale et chrétienne de la vertu de pureté. Je devrais insister ici sur les moyens principaux d'y contribuer. Qu'il suffise de dire qu'on n'attachera jamais trop d'importance à l'enseignement du catéchisme ainsi qu'à la formation d'une bonne conscience. Si la formation de la conscience est par elle-même chose difficile, combien plus elle le devient quand elle porte sur la pureté. Que l'on ne s'imagine pas pouvoir réussir dans cet art compliqué à moins que l'on ait des idées claires et nettes sur la moralité des actes humains en général et, en particulier, des actions contraires à la pureté. Combien ne savent pas distinguer entre tentation et péché. Combien ignorent la différence entre une faute contre la pudeur et une faute contre la pureté. Combien oublient, dans la pratique, les trois conditions requises pour une faute mortelle : matière grave, connaissance suffisante et plein consentement de la volonté. Que de fausses attitudes également à l'égard de la confession. Ah ! si l'on pouvait obtenir que tous les jeunes soumettent leurs doutes et leurs inquiétudes, livrent le fond de leur conscience, que de désastres spirituels on éviterait. Quel magnifique et bienfaisant apostolat peut exercer le professeur de catéchisme, et même le professeur de n'importe quelle matière, quand la formation morale et religieuse de ses élèves lui tient à cœur.

S'il s'agit d'éducation sexuelle proprement dite, le problème du choix de l'initiateur se complique. Le principe émis par Pie XI —

²³ Lettre collective des archevêques et évêques.

mission d'éducateur et grâce d'état — ne donne pas du coup la solution de tous les cas concrets.

Sur ce point, diverses opinions ont eu cours. Cela se conçoit sans peine, si l'on tient compte du fait que les besoins et les circonstances varient d'un pays à l'autre, et aussi d'un secteur à l'autre d'un même pays. Aucune hésitation cependant sur les droits et les devoirs des parents. C'est à eux que revient en premier lieu la tâche de l'initiation sexuelle. Qu'on leur rappelle leurs obligations. Que ceux qui jouissent sur eux de quelque influence les encouragent à vaincre leur répugnance et à se mettre courageusement à l'œuvre, le père instruisant ses fils, la mère ses filles. Ils n'ont pas à craindre qu'un tel enseignement puisse être nocif. Au contraire. « Quand elle [la vérité] vient de la bouche des parents, dit S.S. Pie XII, dans la mesure convenable, au moment propice et avec les précautions voulues, la révélation des lois mystérieuses et admirables de la transmission de la vie, est reçue par les enfants avec respect et reconnaissance . . . Vos paroles, ajoute Sa Sainteté, si elles sont discrètes et délicates, s'avèreront pour eux comme une sauvegarde et comme un avertissement au milieu des tentations et de la corruption qui les entourent ²⁴. »

Le prêtre.

Dans le cas d'abstention de la part des parents, qui les remplacera ? Pour un enfant catholique, le prêtre est ordinairement le meilleur substitut des parents. « Les prêtres sont les premiers délégués pour prendre la place des parents. Comme Dieu leur a confié ces enfants, ils doivent prendre les moyens de leur enseigner la pureté ²⁵. » Cela se fait régulièrement dans les maisons d'éducation dirigées par le clergé. Les pensionnaires ont un droit particulier qu'on s'occupe d'eux. Isolés de leurs familles neuf à dix mois par année, ils doivent recevoir de leurs éducateurs tous les soins essentiels qu'ils recevraient au foyer.

Dans les paroisses, principalement dans les paroisses urbaines, où les enfants fréquentent par centaines, parfois par milliers, nos écoles

²⁴ Cité dans *Revue eucharistique du Clergé*, sept. 1945, p. 292. Cité aussi dans la lettre collective.

²⁵ Lettre collective.

catholiques, comment le prêtre réussira-t-il à combler toutes les lacunes des parents ? Seul, ou même avec le secours de quelques vicaires surchargés de travail, il ne peut suffire à la tâche. Il a besoin de collaborateurs. Quels seront-ils ?

Les instituteurs religieux.

Et tout d'abord, pourra-t-il faire appel aux maîtres religieux ? Oui, avec les déterminations que voici : « Une religieuse prudente et de bon jugement, désignée par le curé ou l'aumônier, s'occupera des filles. Le prêtre se réservera l'enseignement de la pureté aux garçons. Si les circonstances l'exigent et pour des cas particuliers, un frère enseignant pourra vous remplacer auprès d'eux. Vous gardez l'obligation de choisir ce religieux, après vous être assuré qu'il est suffisamment préparé à la tâche que vous lui confiez ²⁶. » On le voit, nos archevêques et évêques accordent une latitude plus grande dans la désignation des religieuses, puisqu'elles peuvent remplir l'office de substituts du prêtre auprès des jeunes filles d'une façon en quelque sorte régulière, tandis que la désignation de frères reste conditionnelle et autorisée pour des cas particuliers seulement. Ces dispositions de l'autorité valent tant pour les pensionnats que pour les écoles paroissiales et les externats.

Les instituteurs laïcs.

Quant aux instituteurs laïcs, ils ne sont pas, règle générale, appelés à remplacer le prêtre pour l'éducation sexuelle des enfants ; ils « se tiendront à cet égard sur une prudente réserve et s'interdiront strictement toute ingérence dans ce domaine scabreux ²⁷ ». Est-ce à dire qu'on leur ferme complètement cette porte ? Il ne manque pas d'instituteurs et d'institutrices qui possèdent sûrement les qualités, l'expérience, l'esprit chrétien, la valeur morale et le dévouement requis. Pourquoi, dans des circonstances spéciales qui sont à déterminer, le prêtre et les parents ne pourraient-ils pas les appeler à leur aide ? Le R. P. Maurice Rigaux, s.j., ne juge pas la chose impos-

²⁶ *Ibid.*

²⁷ A. LEMAIRE, s.j., *Le Rôle des Parents et des Maîtres dans l'Education de la Pureté*, Paris-Tournai, Casterman, [1932], p. 155.

sible²⁸. De même, je crois, le P. Raphaël C. McCarthy: « Sometimes a high-minded teacher who enjoys the child's confidence and who has the requisite knowledge, may perform the service²⁹. » Enfin, le P. Lord, s.j.: « Par le fait de leur présence dans une école ou dans une œuvre de jeunesse, ces laïcs ont autorité dans de justes limites, pour être guides et conseillers d'âmes³⁰. » Quoi qu'il en soit de la possibilité théorique, c'est à l'autorité ecclésiastique qu'il appartient de dire ce qu'il faut faire dans la pratique.

Il est sûr en tout cas que les parents peuvent déléguer leurs droits et leurs pouvoirs à toute personne qu'ils jugent mériter leur entière confiance: médecin, infirmière, parente, instituteur, institutrice.

Mais, que faire si un élève vient trouver son maître et lui pose des questions relatives à l'éducation sexuelle? Tout d'abord, lui conseiller de s'adresser à ses parents ou à un prêtre. Au besoin, l'y exhorter fortement, lui en faciliter l'exécution par une démarche discrète. Cette règle de conduite s'applique également aux instituteurs religieux, frères et sœurs. Si l'enfant refuse ou ne s'exécute pas, et qu'il y a danger de recours à un compagnon pervers, mieux vaut que le maître se résolve à parler, surtout quand il a affaire à un enfant déjà corrompu. En l'occurrence, il n'y a plus rien à perdre à le mettre au courant. Il y a peut-être, au contraire, tout à gagner. En vue d'éviter toute conséquence fâcheuse, par prudence et par délicatesse, pourquoi, si possible, ne pas se munir de l'autorisation des parents? Personnellement, je verrais d'un bon œil qu'il y ait dans chaque école où n'enseignent que des laïcs, un membre du personnel spécialement désigné et approuvé par le curé ou l'aumônier pour remplir cet office. C'est à lui qu'on adresserait les élèves qui ne peuvent s'ouvrir à leurs parents ni au prêtre. Nul autre que lui n'aurait à s'occuper de renseigner les jeunes, exception faite du cas où tel instituteur consciencieux « juge devant Dieu que le devoir de l'initiation n'incombe qu'à lui seul³¹ », parce que toute autre intervention est impossible.

Retenons les quelques lignes suivantes: « Un principe dont, en ces embarrassantes conjonctures, l'instituteur et l'institutrice doivent

²⁸ *La Formation à la Pureté*, Paris, Spes, 1939, t. II, p. 103.

²⁹ *Training the Adolescent*, Milwaukee, Bruce, 1934, p. 124.

³⁰ *Notes sur l'Art de diriger les Jeunes*, p. 32.

³¹ A. LEMAIRE, s.j., *op. cit.*, p. 157.

inspirer leur conduite, c'est d'agir à l'égard de chacun de leurs élèves, comme ils agiraient à l'égard de leurs propres enfants ³². » Cette règle est d'or.

* * *

Une bonne part de ce qu'on vient d'exposer se trouve admirablement résumé dans les quelques règles formulées par le R. P. François Charmot, au chapitre XVII de son beau livre: *l'Amour humain, de l'Enfance au Mariage*. Les voici, sans les commentaires.

« *Première règle.* — On peut être mis un jour dans l'obligation grave d'expliquer aux enfants ce qui est pur et ce qui ne l'est pas.

« Renoncer à les éclairer lorsqu'ils ont besoin pour éviter le mal de connaître le mal serait une faute contre la charité.

« *Deuxième règle.* — L'enseignement doit être donné par les parents, ou, à leur défaut, par un éducateur de choix, digne de les remplacer.

« *Troisième règle.* — L'enseignement doit être strictement individuel, jamais collectif.

« *Quatrième règle.* — L'enseignement doit être donné seulement en temps opportun.

« *Cinquième règle.* — L'enseignement sera progressif.

« *Sixième règle.* — L'enseignement doit être exposé seulement sous la lumière de la foi ³³. »

Ceci nous amène à redire, pour qu'on ne l'oublie jamais, que toute éducation sexuelle ne doit se faire qu'en vue de la pratique de la vertu chrétienne de pureté ainsi que de la formation morale et religieuse de la jeunesse.

Cette fin primordiale de l'éducation chrétienne dépasse les moyens naturels. Il faut avant tout compter sur Dieu. Aucune méthode d'information, aucun effort de la volonté ne remplacera la grâce divine qui s'obtient par la prière et par le sacrifice, et qui fait descendre sur une terre où abonde la souillure la rosée bienfaisante de la pureté.

Rodrigue NORMANDIN, o.m.i.,
secrétaire général de l'Université.

³² *Id., ibid.*, p. 158.

³³ François CHARMOT, s.j., *L'Amour humain, de l'Enfance au Mariage*, Paris, Spes, 1936, p. 214-230.

The British Parliament and Canadian Responsible Government

I. — THE AMERICAN PROBLEM.

Canadians are indeed a modest people. In winning the fight for Responsible Government our humble forefathers made a most unique contribution to the science of government. To the so-called "American problem" they found a solution which far transcended in wisdom the inept flounderings of the noble Lords and faithful Commons in Parliament assembled. A Disraeli and a Gladstone, giants in statecraft, were quite incapable of realizing that a certain Baldwin and a no less certain Lafontaine had proposed, as a basis for the future relationship between Canada and England, a plan which was magnificent in its simplicity. Perhaps we can excuse those whose ears were so attuned to the great voice of the "Mother of Parliaments" as to be unable to comprehend the accents of such precocious children, the Legislative Assemblies in the British North American Provinces. What excuse can we find for Canadians who greet the centenary of the achievement of Responsible Government with hardly a nod of recognition?

When the student of colonial history turns his eyes to the English plantations on the Atlantic seaboard, he soon becomes conscious of the American problem. He finds it in the forests and in the fields, in the market place and in the port, in the drawing rooms and in the legislatures. This American problem is none other than the question of finding a means whereby colonies having reached the age of maturity may satisfy their legitimate aspirations for self-government. The Americans achieved this by making a complete break with England. Canadians, on the other hand, through the working of Responsible Government, found a way to obtain their autonomy and yet remain within the British community. It was simply a matter of applying,

with regard to the advisers of the Governor in Canada, the same principle of parliamentary responsibility as was practised in the case of the King's ministers in London. By being the first to effect this solution, Canadians actually laid the cornerstone for the foundation upon which the present British commonwealth rests.

Responsible Government is indeed a Canadian achievement. A careful reading of all the debates on Canada in the House of Lords and in the House of Commons as recorded in British Hansard, does not reveal any understanding of the true nature of Responsible Government during the period when Canadians were clamoring for this reform. To read through these debates requires the work of many months; to quote representative speeches, to summarize trends of debates and to reach conclusions requires the scope of hardly more than two dozen pages. It is the purpose of this article to transport the reader in imagination to the British Houses of Parliament and to let him observe from his point of vantage the degree of obscurity which existed inside those ancient walls with regard to Canadian affairs in general and Responsible Government in particular.

II. — THE BRITISH POLITICAL SCENE.

Since this question will be followed through the debates in the Parliament of Great Britain rather than through the activities of the reformers in the Canadian Provinces, it is necessary to survey rapidly the interplay of political forces in England.

From 1830 until 1835, ministries in England were made and broken on the "Irish Rocks." The collapse of Lord Grey's reform ministry on the Irish Coercion Act and the defeat of Sir Robert Peel's ministry of 1834 on the appropriation of Irish tithes, necessitated in 1835 the formation of Lord Melbourne's second ministry. The Colonial Secretary in this cabinet was Lord Glenelg. This government depended very much for its existence on Daniel O'Connell's Irish and on Sir Robert Peel's growing Conservative party.

Glenelg's term at the Colonial Office coincided with a crisis in Canadian affairs. The Act of 1791 had provided that Upper Canada and Lower Canada would each have a House of Assembly elected by the people, a nominated Legislative Council, and a Governor aided

by a body of advisers known as the Executive Council. By the year 1820, it had become apparent that this constitution was not working smoothly as there was increasing friction between the Assembly on the one hand and the Executive and Legislative Councils on the other hand. By 1827 matters had come to such a stage in Lower Canada that a special committee of the House of Commons gave audience to a deputation from this province. The result of this hearing was the Report of 1828, which later was quoted freely in the debate on Lord John Russell's resolutions of 1837. It was perhaps due to the liberal character of this report that in 1830 Lord Goderich, Colonial Secretary in the Grey cabinet, had surrendered control over a large portion of the revenues to the House of Assembly. This limited concession had not appeased troubled spirits, for the year 1834 witnessed the bringing forth of Papineau's "Ninety-Two Resolutions."

Such was the state of affairs when Lord Glenelg commenced his tenure of office in 1835. As a result of the "Ninety-Two Resolutions" he sent out a Royal Commission of investigation composed of Sir Charles Grey, Sir George Gipps and Lord Gosford who acted as Governor until 1838. This Commission, in 1836, prepared multiple reports which, contradictory to each other, were of little use except to reinforce in the British Parliament, existing prejudices whether liberal or reactionary. The following year, 1837, brought Lord John Russell's attempt at a solution. In a series of ten resolutions he denied constitutional changes to Lower Canada and proposed to appropriate money for the payment of arrears in the salaries of officials. The passage of these resolutions served but to ignite the combustible situation which flamed into the rebellion of Papineau. An aftermath to this event was the suspension of the constitution of Lower Canada in 1838 and the mission of Lord Durham.

That the act suspending the constitution of Lower Canada was passed thanks to the support of Peel's Conservatives shows on what precarious ground the Whigs were now treading. Indeed, in 1839, the Melbourne government, finding itself in a majority of only five on a government measure, resigned. Because Queen Victoria was at a tender age and did not like Sir Robert Peel to direct her choice of the Ladies of the Bedchamber, Lord Melbourne at the dictates of

chivalry formed a third ministry in which the Colonial Secretary was Lord John Russell.

Russell found it his first duty to introduce a new measure for the government of the Canadas. During the session in 1839, he suggested the union of Upper and Lower Canada. In this year he sent as Governor to Canada Mr. Poulett Thompson (later Lord Sydenham) to prepare and receive Colonial assent to this measure. The Act of Union passed the British Houses in 1840 and came into operation in 1841. Scarce had the union of the Canadas seen the opening and the prorogation of its first assembly ere it witnessed the defeat of the government and the death of the governor to whom it owed its existence. The Whig government was defeated on the budget in May 1841, Peel carried a vote of "no-confidence" in June, and the subsequent appeal to the country sealed the fate of the Melbourne administration. Sir Robert Peel consequently formed a ministry with Lord Stanley as Colonial Secretary.

The first Governor-General in Stanley's term of office was Sir Charles Bagot who arrived at the scene of his labours in 1842. On the meeting of his first parliament he saw that the Executive Council, the chief figure in which was Mr. Draper, did not possess the confidence of the Assembly. Upon securing the resignation of Mr. Draper and his colleagues, Bagot entrusted the administration to Mr. Lafontaine, leader of the French, and Mr. Baldwin, leader of the English reformers.

Bagot's successor, Sir Charles Metcalfe, a Whig in politics, appointed by a Tory ministry, went out to Canada in 1843. He, no doubt, disappointed many of the Canadian reformers when he quarrelled with the Baldwin-Lafontaine ministry on the question of patronage and accepted its resignation. With difficulty he scraped together an Executive some months later and in the autumn of 1844 held an election in which he was just fortunate enough to obtain a very narrow majority in favour of the council he had formed.

In November 1845, one month before Peel's ministry broke down in the attempt to repeal the Corn Laws, Metcalfe was recalled, a dying man. The Peel government, owing to Lord John Russell's inability to form a cabinet, returned. Whilst in the reconstruction of

the ministry in England, the Colonial Secretaryship passed from Lord Stanley to Mr. Gladstone, the administration of Canada passed into the hands of Lord Cathcart. Peel's government in 1846, after heroically passing the repeal of the Corn Laws, fell before the vengeance of the protectionists on the question of the Life Preservation Bill for Ireland. Lord John Russell, now Prime Minister, entrusted the office of colonial Secretary to Earl Grey.

Earl Grey's tenure of office was brightened by two happy moves — the despatch to Sir John Harvey, 1846, admitting the principle of Responsible Government, and the appointment of Lord Elgin as Governor-General of Canada. On his arrival in Canada, Lord Elgin found Metcalfe's old Council still holding office in the face of continuous difficulties in the Assembly. His course consisted of a dissolution of the House, a new election, and the calling upon of the leaders of the victorious party, Baldwin and Lafontaine to form the government in March 1848. This was the beginning of a new era for Canada.

Bearing in mind this summary of events, we may now proceed to a more detailed survey of opinion in the British Parliament with respect to Canada and self-government during the important colonial administrations of Lord Glenelg, Lord John Russell, Lord Stanley and Earl Grey.

III. — GLENELG PERIOD.

What was the attitude of the British Parliament with regard to Canada during Lord Glenelg's term at the Colonial Office? Mr. Roebuck, one of the members who were favorable to the Canadian reformers, exclaimed in the House of Commons on one occasion: "I can easily understand the personal vanity, private interest and ignorant prejudices that stand in my way."

During this period much of the discussion turned about the question of the Legislative Council in Lower Canada. It was a well-known fact that many popular measures passed through the Legislative Assembly only to be killed in the Legislative Council before they could reach the Governor and his Executive Council. Consequently, leading reformers, as Papineau in Lower Canada and Mackenzie in Upper Canada, concentrated their fire upon the second chamber in the

Canadian legislature; inspired by the example of the American Constitution they demanded that the upper branch be made elective. They were supported in their demand by their handful of friends, Messrs. Roebuck, Hume, Grote and Leader who pleaded their case in London; they were opposed by most of the members of the two traditional parties at Westminster.

It is rather interesting to analyse the phobia of some of these grave men of politics with regard to the question of an elective Legislative Council. More than a quarter of a century after the French Revolution the spectre of "French republicanism" stalked the banks of the Thames, no doubt with its head tucked underneath its arm, and took a naughty delight in frightening our legislators in the dark. Thus Lord Stanley said, "He could never hear without horror the combination of those two words 'French republicanism'. The concession of an elective Legislative Council would remove the only check to the tyrannical power of the dominant majority." Lord John Russell did not leave much doubt as to what must be understood by the phrase "tyrannical power of the dominant majority." In significant tones he put this hypothetical case, "Supposing the St. Lawrence under the command of the United States and a Canadian Republic established at Quebec, does any one believe that the other provinces of Nova Scotia and New Brunswick could be kept under control?" Sir Robert Peel was even more definite when he observed, "Look at the position of Lower Canada, commanding the entrance into the river St. Lawrence, and ask whether a population of half a million had a right to say, 'We insist upon a measure which in the heart of the British colonies in North America will constitute a French Republic.'"

Such men visualized the Legislative Council as the critical link in the chain of command binding the colony to the mother country. This attitude was well summed up by Mr. Gladstone: "The Legislative Council had been the outwork and defence of the Government. In all its most essential acts, it had been countenanced by the governor and the executive council who in turn had been borne out by the government at home and the government at home had been borne out by the Imperial Parliament."

Closely connected with the fear of French republicanism was the obsession that reform of the Legislative Council in Canada might undermine the security of the House of Lords. Those members who desired that the Council be made elective, or be abolished, were careful to state that any change made to that body in the Canadas need not apply to the British House. "What is it, let me ask," spoke Roebuck, "that stands in the way of our adopting this measure? . . . I fear a name, a mere analogy, founded simply on the fact of the Legislative Council being a second chamber; and because the demand for a reform in this legislative body comes at the inopportune time when we ourselves are discussing the merits of our House of Lords." Those who opposed any change in the Legislative Council in Lower Canada were anxious indeed as to what the repercussions might be with regard to the British Constitution. "Was this demand for Canada meant as a precedent to lead to the same result in this country?" demanded Lord Stanley.

If anything were needed to intensify apprehension as to the consequences of the question under discussion it was the mention of American democracy and its influence upon Canada. In harping upon this strain the friends of reform produced a song which was anything but sweet to the ears of imperialism. Said Mr. Grote, ". . . however considerable might be the vast power of England to keep down a reluctant people, yet they could not fail to imbibe something of the feelings and the habits of that vast and flourishing republic, which occupied so large a portion of that continent and which was so close to the limits of Lower Canada." The other voice in this unwelcome duet was that of Mr. Roebuck: "The spirit of this great republic naturally pervades every region of the great continent which they inhabit. The inhabitant of the bleak shores of Labrador and New Brunswick, as well as he who dwells under the genial sun of Mexico, is subject to the moral and mental influence of the United States."

The irony of this debate lies in the fact that both sides were wrong. If the supporters of official policy were carried away by their dread of an elective Legislative Council, the champions of the Canadian demands were certainly beside the point in believing that a reformed council would provide an adequate remedy for ills from which the country was suffering. "Now the great point to be settled," said Mr.

Leader, "and on which the Canadians laid the greatest stress, was making the Upper Assembly elective." According to Mr. Roebuck, "The evil is the irresponsibility of the public servants; the means by which the irresponsibility has been maintained is the Legislative Council." Mr. Grote for his part insisted that, ". . . no measure which did not remedy the complaints made against the Legislative Council would suffice to produce the desired tranquillity in Canada."

Certainly there were grounds on which the Legislative Council could be attacked. Mr. Hume blamed the Council for blocking legislation which would have been advantageous to the colony. "They complained", he said, "of the rejection by the Legislative Council of all Bills that were for the benefit of the colony. In 1822, eight Bills were thus lost of the greatest public importance; in 1823, the number of Bills thus lost was fourteen; in 1824, twelve; in the following year twelve also; in 1826, nineteen; in 1830, sixteen; in 1831, eleven; and in 1832, fourteen." There is no doubt whatever that the Council unjustly opposed good measures. One reads in the Commissioners report of 1828, "We have seen the Council . . . discard what we believe would have proved a most salutary measure, in a manner which can hardly be taken otherwise than to indicate at least a coldness towards the establishment of customs calculated to exercise the judgment and promote the general improvement of the people. We allude to a Bill for enabling parishes and townships to elect local officers and assess themselves for local purposes." Even Lord John Russell did not hesitate to admit that there were imperfections in the Council, for ". . . he agreed with almost every party in that respect, that the Legislative Council of Lower Canada had not answered the purposes on objects for which it had been instituted."

It is true that the upper chamber was at fault and was consequently open to criticism; it is no less true that this body was not the real obstacle to the democratic aspirations of Canadians. The Legislative Council might be reformed, it might be abolished and still the Canadian provinces would continue to be ruled by the Governor acting on the advice of an Executive Council in no way responsible to the people. No one has pointed this out more clearly than the Nova Scotian reformer Joseph Howe in his letter to Lord John Russell, 1839: "I have

shown . . . that most Governors come out to colonies so ignorant of their geography, and topography, climate, productions, commerce, resources and wants; and above all, of the parties, passions and prejudices which divide them; and of the character, talents and claims of the men by whom the population are influenced and led, that for the first six or twelve months they are like overgrown boys at school. It is equally clear, that while the business of government must move on, and the administration commence from the day on which the new Governor arrives, the school-masters from whom all his facts are derived — from whom he gathers his view of external affairs, and his impressions not only of different parties, but of individuals in each party, — are the irresponsible Executive Councillors, whom the present system calls around him; and who possessed of such advantage, rarely fail, before he can by any possibility escape from their toils, to embroil him with the popular branch of the Legislature and the mass of the people by whom it is sustained.”

It is manifest that the root of the trouble lay not in the Legislative Council but rather in the Executive Council. By making the latter responsible to the Legislative Assembly, it would be possible to bring the Legislative Council into line since the Executive had a very definite part in the nomination of Legislative Councillors. More important still, the only way in which the Canadians could possibly achieve the measure of autonomy they so ardently desired, and yet remain within the British family, was to incorporate into their constitution the system of cabinet responsibility. In other words Responsible Government was the answer.

How futile then were these debates on the constitution of the Legislative Council. What wasted oratory. What blind repression on the part of those who opposed Canadian constitutional reform; what mistaken zeal on the part of those who favoured it. Well might we agree with Mr. Buller who said, from his bench in the House of Commons, that the British Parliament was still “legislating upon this question in ignorance, in passion and in indifference, in a national and perfectly excusable indifference arising from ignorance, and in ignorance that very naturally fomented and excited passion.”

IV. — RUSSELL PERIOD.

We are now in 1840. The rebellions are over and Lord John Russell is considering a safe return to constitutional government in Canada. Consequently, it is the Union Bill that provokes the expression of diverse opinions in the Imperial Parliament.

Lord Durham, commenting on the reformers of Upper Canada, had stated in his report, "They rightly judged that, if the higher offices and the Executive Council were always held by those who could command a majority in the Assembly, the constitution of the Legislative Council was a matter of very little moment, in as much as the advisers of the Governor could always take care that its composition could be modified to suit their purposes." We shall find that in the debates of the Russell period, the idea of Canadian self-government was associated with a responsible Executive, rather than with an elective Legislative Council. Thus, though many did not understand in this period just how the principle of executive responsibility was to be applied to colonies, and though many were directly opposed to the application of such a principle, yet the mere fact that it had found a prominent place in the discussions in the House of Commons shows that at least some advance had been made in the question of Responsible Government.

The Radicals saw in the proposed Union Bill simply a measure of injustice to the French Canadians. Mr. O'Connell protested against this bill "because it contained two distinct principles of injustice — first, on the ground of unequal representation of the people of Lower Canada, as compared with those of the Upper Province . . . The second injustice of which he complained was a pecuniary one." To Mr. Hume it appeared that "It was intended to swamp the French population, by not giving them a fair share in the representation."

On the other hand, Conservatives believed that the Union placed a dangerous power in the hands of the French. Lord Stanley and Sir Robert Peel both thought they recognized dangers attendant upon the Union but voted for it because they believed it to be the least unsatisfactory of the alternatives before them. Lord Stanley " . . . was satisfied that if the danger of moving in the matter were great, the

hazard of doing nothing, of allowing matters to arrange themselves or of permitting them to remain as they were at present, was not, properly speaking, a hazard, but an absolute certainty of involving the British interest in Canada in the most serious disaster, if not in utter ruin." Sir Robert Peel " . . . felt it to be necessary to the honour and credit of parliament that something should be done now for the government of the Canadas." Accordingly, he voted for the Union because, "He doubted whether he could have suggested a better scheme for the good of the Canadas; certainly he had at present no better scheme to offer and preferred the attempt to govern the Canadas by the union of the two provinces to any other which had been proposed."

There were others who were much more fearful of the consequences of Union than were these two. Mr. Pakington, for instance, seemed to attach great significance to the despatch of Sir George Arthur, July 2nd 1839, which he quoted: "There is a considerable section of persons who are disloyal to the core — reform is on their lips, but separation is in their hearts. These people, having for the last two of three years made a 'responsible government' their watchword are now extravagantly elated because the Earl of Durham has recommended that measure." This opinion received the hearty concurrence of the Duke of Wellington. After eulogizing the loyal "Family Compact" party the latter continued, " . . . there was another party in that province called 'Republican' which was composed in a great part of refugees from the United States and from this country. This party was in favor of republican institutions and responsible government." Accordingly, we see Mr. Gladstone concluding " . . . it was easy to anticipate that when the United Legislature assembled, 'responsible government' would be the war cry in which the French Canadians and British republicans in the upper province would cordially unite." Whilst we must praise Gladstone, his perception in foreseeing the alliance of the French and British reformers for the purpose of carrying Responsible Government, we cannot but blame him for his blindness in attributing a republican color to his movement.

Whilst one set of men was thus opposed to the Union Bill because of its injustice to Lower Canada, and another group feared the power it might give to the French Canadians, Lord Ellenborough most curi-

ously combined both these objections in his attack. He uncovered what he alleged to be the object of the Bill and what he supposed would be the effect. "What practically was the object of the Bill? It was not in reality to give liberal institutions to Lower Canada; but under the pretence of giving them to disfranchise the French population." He submitted as his opinion that, ". . . after all the tricks and frauds contained in this bill it was clear that the French Canadians might and probably would return three fourths of the members of the Assembly to be elected by Lower Canada." With the assembly members for Upper Canada divided, he too foresaw that the merging of French and British elements of reform might very well constitute a majority in the United Legislature.

Whether Ellenborough, with the Radicals, was troubled at the disfranchising of the French, or whether Ellenborough and the Conservatives trembled at the thought of separation does not concern us now. The point is that neither Lord Ellenborough, nor the Radicals, nor the Conservatives, seemed to realize that the Act of Union, which united French Canadian and British Canadian reformers and which provided the means of working out a system of self-government, allowed to all Canadians the realization of their desire for autonomy without the necessity of breaking away from England.

Having surveyed representative opinion of Conservatives and of Radicals on the Opposition side of the House with regard to the Union Bill and Responsible Government, we now turn to the other side in order to ascertain the attitude of the Whig party in power. These men maintained that their purpose was to put Responsible Government into effect in the united province of Canada. Mr. Poulett Scrope, M.P., Lord Sydenham's biographer, stated, "It was . . . to carry out the great objects of Lord Durham's mission which had remained unaccomplished, that Mr. Poulett Thompson was selected to proceed to the province . . ." Lord John Russell himself, in his despatch of Oct. 14th 1839, said, "While I thus see insuperable objections to the adoption of the principle, (Responsible Government), as it has been stated, I see little or none to the practical views of Colonial Government recommended by Lord Durham, as I understand them."

Now we know that one of Lord Durham's recommendations was in effect that Responsible Government should be instituted in Canada. How then did Lord John Russell understand Lord Durham's views ?

In order to answer this question we must turn to Lord Durham's Report and note just what were his views to which Lord John Russell referred. In one part of his Report, Durham wrote, "It needs no change in principles of government, no invention of a new constitutional theory to supply the remedy which would in my opinion completely remove the existing political disorder." Then again he said, "This change might be effected by a single despatch containing such instructions."

So much for the manner in which the remedy was to be applied. As to the remedy itself, we are enlightened by the following passage from Durham's Report: "Every purpose of popular control might be combined with every advantage of vesting the immediate choice of advisers in the Crown, were the Colonial Governor to be instructed to secure the co-operation of the Assembly in his policy, by entrusting its administration to such men as could command a majority."

As to the method whereby the remedy was to be applied, Russell practically concurred with Durham. "I think," he said, "it will be necessary, without any positive enactment . . . but by the rule of administration that the Assembly should exert a due control over the officers appointed or kept in office by the Governor, and over the distribution and expenditure of the public funds." It was with respect to the remedy itself that Durham and Russell parted company. The extent to which Russell might be said to have followed Durham depends upon what he meant by the "due control" which he intended the Assembly to exercise over the officers of government. He said, "I maintain that a general system should be adopted, by which the leaders of the majority should be included in the Executive Government." Now in order to have what might properly be called the "cabinet" system of government, at least along British lines, the Council not only must include the leaders of the majority, it must consist entirely of these men. We may thus conclude that Russell's understanding of Durham's view did not imply his approval of Responsible Government in its true principles. Indeed he said in so many words, "Lord Durham has stated that an analogy existed between the representative of the Crown in

the colony and the constitutional responsibility of the ministers in this country . . . It does not appear to me that you can subject the Executive Council of Canada to the responsibility which is fairly demanded of ministers of the executive power of this country."

Nor was Lord John Russell unsupported in this stand which he took. His colleague, Viscount Howick (later Earl Grey), believed that the Government at home as well as the authorities in the colonies should pursue, "a system of protective government, guided by a conciliatory spirit, and a desire to consult the wishes of the people." The question arises, how long could a protective government, no matter how conciliatory the spirit in which it were conducted, really consult the wishes of the people? Only so long as public opinion itself should be favourable to it. If this system of protective government were to be truly administered in a conciliatory spirit and in accordance with the wishes of the people, the protective idea must be abandoned just as soon as the people should so desire. Fortunately Howick's sincerity did lead him to take this step in 1846 and in 1849, but in 1840 he still said, "If by responsible Government it were meant, that the Executive Government of the colony should be directly responsible to the Colonial Assembly, he was of the opinion that responsible government so defined would be incompatible with the maintenance of Colonial Government."

An old saying is, "the proof of the pudding is in the eating." Let us then look at Russell's policy actually at work. The despatch to the Governor, Lord Sydenham, Oct. 16th 1839, stated that " . . . hereafter the tenure of colonial offices held during her Majesty's pleasure will not be regarded as equivalent to tenure during good behaviour, but such officers will be called upon to retire from public service, as often as any sufficient motives of public policy may suggest the expediency of that measure."

What did Russell mean by this despatch? Was this to be an instrument in the hands of the Governor for the purpose of doing away with men opposed to his measures, as, for instance, the Act of Union? Such was the accusation made by Lord Brougham and by the Duke of Wellington. Or was he now introducing Responsible Government into the colonies?

We will not accuse Russell of issuing this despatch with a view to disarming colonial opposition to the Act of Union. Yet in view of the fact that, as Joseph Howe pointed out, the Governors had been very much in the toils of the Executive councillors, it seems that Russell, by this despatch, was seeking to give the Governor more freedom from his Council. Viscount Melbourne's opinion was, " . . . that that despatch was misunderstood in the colony and that it was looked upon as intended to countenance the principle to which he alluded [Responsible Government]. It was not misunderstood, however, by the Governor-General; it was not misunderstood by Sir Colin Campbell or Sir John Harvey, for the correspondence showed they attached to it its correct interpretation."

What do we see in the correspondence of, say, Lord Sydenham, the Governor-General? In the first place, he wrote, "I am not a bit afraid of the responsible government cry. I have already done much to put it down in its inadmissible sense: namely, the demand that the council shall be responsible to the assembly and that the governor shall take their advice and be bound by it." In the second place, he was of the opinion, " . . . that we do not derive from our officers that aid in the management of public affairs in the legislature which is absolutely indispensable for the conduct of them in the colony."

Thus it seems that the Russell despatch of Oct. 16th 1839 was intended to give power over the Executive Council to the Governor rather than to the Assembly. The fact is that Lord John Russell was afraid to grant true Responsible Government to Canada. He cast about for some other mode with which to carry on the administration of affairs in Canada. In his despatch of Oct. 16th 1839 he did not instruct the Governor-General to apply the principles of executive responsibility. Lord Sydenham was simply given the power to change his advisers as often as he deemed it necessary in the interests of public policy. The despatch did not state whether or not the assembly were to play any part in deciding what was required by public policy. Russell's despatch of Oct. 14th 1839, on the other hand, distinctly denied to colonies the true principle of cabinet government, as it was practised in England. "The power for which a minister is responsible in England," it read, "is not his own power, but the power of the Crown, of

which he is for the time the Organ. It is obvious that the executive councillor of a colony is in a situation totally different."

Yet, once "public policy" was officially recognized in the administration of Canada, it was impossible for Sydenham not to admit into the Council men of the popular party. On the one hand, he was to enforce the provisions of the despatch of Oct. 16th "as often as the public good may clearly demand the enforcement of them." On the other hand he was plainly told ". . . you may encounter much difficulty in subduing the excitement which prevails, on the question of what is called 'Responsible Government.' I have to instruct you, however, to refuse any explanation which may be construed to imply an acquiescence in the petitions and addresses upon this subject." Thus denied the power to concede Responsible Government to the colony, Sydenham was expected to achieve what nothing short of Responsible Government could achieve. To work out such an impossible system, required that he call enough popular leaders to his Council to give it a proper complexion without placing it beyond his control; it required also that he employ all the known tactics of party management in order to maintain this Council to some extent in the confidence of the Assembly. Thus Lord John Russell, willing that the administration of government should be in the interests of the people, yet unwilling to trust the people with this administration, imposed upon his Governor a policy which had some of the features of Responsible Government, but lacked the essential spirit of it.

V. — STANLEY PERIOD.

The time is from 1842 to 1844. The characters with whom we are in general familiar, are seen in somewhat different roles, whilst certain new ones are added. In place of Lord John Russell at the Colonial Office we have Lord Stanley; instead of Lord Sydenham as Governor-General of Canada we have first Sir Charles Bagot and then Sir Charles Metcalfe. The actions around which the debates centre in this period are Bagot's "great measure," and the Metcalfe crisis. Sir Charles Bagot unable to manipulate any longer Sydenham's impossible machine, appointed a popular ministry composed of French as well as English reformers for the administration of affairs in Canada.

Sir Charles Metcalfe, his successor, unable to agree with this Council, accepted its resignation.

Let us now examine Lord Stanley's attitude with regard to Bagot's action. To the House of Commons he said, "He did not feel in any degree, the slightest reluctance or hesitation in approving of the course which circumstances had rendered necessary for Sir Charles Bagot to pursue." This sounds very encouraging. One would almost think that Lord Stanley favoured Responsible Government. However, "When Sir Charles Bagot first went out to Canada," he explained, "the instructions given to him on the part of her Majesty's Government were, that in the administration of the law and in the selection of those to whom he might think fit to call to his Councils, no distinction of origin or race should be made, but that men of all parties of different origin and race should combine together . . . He thought, therefore, that in the main — in all essential features of the case — Sir Ch. Bagot since his appointment had acted entirely and concurrently with her Majesty's Government." One cannot say that there is here an instruction to Bagot to follow the principles of Responsible Government; on the contrary he is told plainly to ignore parties. Thus when, in the face of Bagot's deliberate use of what amounted to party government, Lord Stanley stated that Bagot had followed her Majesty's instructions, it seems evident that he was trying to blind the public to the real state of affairs in Canada.

The true attitude of Lord Stanley toward Responsible Government came out more plainly at the time of the Metcalfe crisis. When Metcalfe came to Canada he had for his advisers the popular executive formed by Bagot. It will be recalled that Sydenham had attempted to manipulate the Executive Council and the Assembly so that the policy of the administration should be that promoted by the Governor himself rather than that favoured by public opinion. Bagot, in appointing an executive composed of men who really enjoyed the confidence of the Assembly, had allowed public opinion to come into its own. Though he used his own discretion in guiding his councillors from the ways of excess, he was nevertheless allowing public opinion to express itself in the Executive Council. Metcalfe however attempted to place the Governor out of reach of the Council.

There came a clash as might have been expected. There had been previous friction with regard to matters of patronage. Then Metcalfe made a fairly minor appointment which displeased his Council. There followed two days of discussions between the Governor and his disgruntled advisers on Nov. 24th and 25th 1843. Baldwin and Lafontaine, instead of resigning immediately on the question of the unpopular appointment, demanded that the Governor-General should make no appointment without the sanction of his advisers. When the latter refused, all the members of the Council except Mr. Daly resigned on Nov. 26th.

On this occasion the Governor had indeed committed a "faux-pas." Mr. Buller was of the opinion that, "Under such circumstances a Ministry ought to resign at once. The offer of such an appointment to such a man, was a mark of the withdrawal of the Governor-General's confidence." It must be admitted though that the conduct of the Executive Council had not been the wisest when they attempted to extract a pledge from the Governor to the effect that he would make no further appointments without their consent. In thus attempting to obtain a written declaration fixing the powers of the Governor, they were using methods alien to the best spirit of parliamentary government. With respect to this Mr. Buller said, "To call upon the Crown or upon any representative of the Crown, for any pledge of the sort appeared to him to be unheard of." Strictly in accordance with the principles of Responsible Government, the Governor would not have made such an appointment, whilst the Executive would simply have resigned on the question of the appointment itself.

During the debates in the House of Commons on the subject of Metcalfe's actions, Lord Stanley had an excellent opportunity to develop his particular theory with regard to Responsible Government. He " . . . understood by responsible government that the administration of Canada was to be carried on by heads of departments enjoying the confidence of the people of Canada." He continued, "Taking the principle as he interpreted it, it was to be exercised with mutual forbearance and good sense, neither party straining their powers, but making concessions to the wishes of the other. Interpreting the prin-

ciple in this way, it was possible — nay it was not difficult — successfully to administer the affairs of Canada by its application.”

Thus Stanley stated that administration must be by popular heads of departments, and that mutual forbearance must lubricate the wheels of government. This much of the spirit of Responsible Government he seemed to have absorbed. And yet, its true significance was lost in his case when he came to make definite declarations as to the position of the Governor in the colony. “It was inconsistent,” he maintained, “with monarchical Government, that the Governor, who was responsible should be stripped of all authority and all power, and be reduced to that degree of political power which was vested in the constitutional sovereign of this country.” By making this denial, by refusing to admit that the position of the Governor in the colony should correspond to that of the sovereign in England, Stanley showed clearly that it was not Responsible Government he meant to apply to Canada.

Sir Robert Peel displayed much the same attitude when he said, “. . . in his opinion the position of an Executive Councillor towards a Governor was perfectly distinct from the relations of a Minister towards his Sovereign. The very fact of a Governor standing in a double relation as it were, responsible to his Sovereign at the same time that it was his duty to defer to the Colonial Legislature, at once established that distinction.”

The speeches here quoted are representative of the attitude of the British Parliament with regard to Canadian self-government. A careful study of the debates during the Stanley period reveals that with the notable exception of Mr. Buller the members of both Houses lacked a proper understanding as to what Responsible Government really meant, just as they lacked a true knowledge with regard to Canadian conditions. No more than in the Russell period or in the Glenelg period do we find an enlightened official policy.

VI. — GREY PERIOD.

Our scene now shifts to the year 1849. Responsible Government has finally been conceded to Canada, thanks to the efforts of Canadians themselves and of a small group of Lord Durham's friends, relatives and supporters in the British Parliament. Lord Grey, a brother-in-law

to Lord Durham, is now Colonial Secretary. It is to him that we owe the despatch of Nov. 3rd 1846 to Lt. Gov. Sir John Harvey. This communication contains the significant paragraph: "The object with which I recommend to you this course is that of making it apparent that any transfer which may take place of political power from the hands of one party in the province to those of another is the result not of an act of yours but of the wishes of the people themselves, as shown by the difficulty experienced by the retiring party in carrying on the government of the province according to the forms of the constitution. To this I attach great importance; I have therefore to instruct you to abstain from changing your Executive Council until it shall become perfectly clear that they are unable, with such fair support from yourself as they have a right to expect, to carry on the government of the province satisfactorily and command the confidence of the Legislature." The despatch in effect contains the principles by means of which Lord Elgin is told to conduct his government as he leaves England for Canada in January 1847. It is on the basis of these instructions that he accepts the Baldwin-Lafontaine Ministry in 1848 and that he signs on their advice the Rebellion Losses Bill in 1849. It is this Bill which provides the true test for Responsible Government and it is about this point that the debates centre. The burning question is "Will the British Government accept or reject the act of Lord Elgin in signing the Bill?"

A strong move was actually made in the British Parliament to have the Rebellion Losses Act disallowed even though Lord Elgin had signed it on the advice of the Executive Council. According as the members spoke on this occasion do we form our conclusions as to their ideas of colonial administration. Those who still made a distinction between loyalty, deserving office, and disloyalty, straining for separation; those who appealed to inflexible definitions of local and imperial authority; those, finally, who openly denied the principle of Parliamentary government to colonies, were unfriendly to Responsible Government.

Lord Brougham, referring to the Baldwin-Lafontaine ministry said, "A ministry was chosen from the party which I will not call the disloyal party, but which was not the loyal party." Mr. Cochrane felt "that it was a matter of regret that the Government forgot their

friends, and made the loyal inhabitants feel that the only result of respecting the authority of the Government was to be overlooked."

These men, labouring under old prejudices, contributed to suspicion and distrust. Others perhaps did worse. Suspicion and distrust are provoking enough, but unbending stubbornness in support of a mistaken conception is exasperating. Mr. Gladstone said, "I cannot admit that the sense of the people of Canada is to limit the criterion that ought to be taken on imperial considerations. If this question involved local considerations only, I would bow to their opinion at once; but as it involves imperial questions, here, and here only can it receive its final decision." It might sound quite simple in theory to say that local questions may be settled by local bodies, and imperial questions must be reserved to imperial decision, but when a complicated matter comes up such as the Rebellion Losses Bill, a matter which involves both local and imperial considerations then such finely drawn theories break down.

So far, we have dealt in this particular question with men who were alien in spirit to Responsible Government. We now mention some who openly repudiated it. Lord Stanley, who had no intention of conceding this principle in 1843 and 1844, said in 1849, "By Responsible Government, I mean the government of a party. Now I have always thought that such a system must involve the colony in constant and most unfortunate disputes." One who surpassed his colleagues in expressing contempt for Responsible Government was Mr. Disraeli. He did not see the circumstances of 1849 as an opportunity to prove to the Canadians the sincerity of the British Government in allowing them the management of their own affairs. Rather, he said, "It is all very well to come forward and say that the question at stake is the question of responsible government. These are empty phrases fit only for debating clubs — fit only for boys — and not for practical men."

On the other side were those who opposed imperial interference in this case. Whether they argued in a general way the principles of self-determination; whether they maintained that the Government had taken a step from which it could not withdraw; or whether with greater insight they explained the policy which was to allow colonial

self-government within the empire, they proved themselves friends of Responsible Government.

Sir William Molesworth, for instance, in an impressive attack on Downing Street Government held, "that it was a paramount importance to our colonies, that the House and the Imperial Government should cease to believe in their own omniscience and infallibility in colonial matters; that they should be persuaded of their own necessary ignorance of these matters and should not venture to rescind the decisions of the representatives of a great colony." There is nothing in the speech from which this extract is quoted to show whether or not Sir William Molesworth really understood the means by which the principle of self-determination for Canadians was being realized. In fact with him it was more a matter of not breaking one's word, for he said, " . . . the Imperial Parliament could not rescind that measure [Rebellion Losses Bill] without being guilty of what appeared to him to be equivalent to a breach of faith, and he held that such a breach of faith would, on imperial grounds, be a greater evil than any compensation to a few rebels which might happen under that Bill." Whatever may have been the extent of his understanding of the situation, at least he justified public opinion and thus helped to give life to Responsible Government.

In discussing the opinions of those men who now understood Responsible Government, we can do no better than to go straight to the speech of Lord John Russell, the Prime Minister under whom Lord Grey served as Colonial Secretary. What impresses us most is the extent to which Russell changed from the days when he was himself Colonial Secretary in Lord Melbourne's government. In 1839 he had said, "But there are cases of internal government in which the honour of the Crown . . . or the safety of the State are so seriously involved, that it would not be possible for her Majesty to delegate her authority to a minister in a colony." In 1849 he said, "Neither to the Earl of Elgin nor to any other Governor of a province has been committed any other than that general discretion, which must belong to a person in a chief situation in a great possession of the Crown to judge what are the cases which, however important, are of a local importance in which he thinks that the honour of the Crown may be affected, and

in which he considers it necessary to ask the direction of the Government of this country." Though theoretically he distinguished, as in 1839, between those cases affecting the honour of the Crown, in actual practice this distinction amounted to little in 1849, in view of the discretion he allowed the Governor to decide what were those cases which should be reserved for the Imperial Parliament. That he sincerely intended the Governor to practise this discretion is evidenced by the support he gave to Lord Elgin in the case of the Rebellion Losses Bill. He said, "But I could not, as things at present stand, so far as I am at present informed, advise the Crown to the disallowance of this Act." Thus Russell showed clearly that in that field lying outside the bounds of purely local administration, that field of internal questions with an imperial bearing, he intended the power of discrimination to be exercised by the Governor rather than by the Home Government.

In his speech of 1850, with reference to the notion that a line should be drawn between laws requiring imperial assent, and those not needing this sanction, Russell stated: "... any attempt to draw such a line would be most likely to raise disputes as to whether a particular law came within or stood without that line." Earl Grey said very clearly: "It is perfectly sure that to lay out in terms what is the exact power of the Governor, the Assembly, the Secretary of State, and the Crown, is difficult; and if you attempt to define the power of each, you may lay such a system in theory that in practice the Governor could not go on." Grey and Russell did not in 1849 and 1850 attempt to lay down a set rule applicable to every difference which must come up between the mother country and the colony. Rather they were leaving the way open for future difficulties to be solved according as the nature of the case should require. The good sense and loyalty of the colonists, the discretion of the Governor and a more enlightened policy on the part of the Home Government were thus left to adjust themselves to the ever new conditions brought about by the march of progress.

VII. — CONCLUSION.

We have imagined ourselves in the British Parliament following the debates on Canada over a period of fifteen years. We have marvelled at the depth of ignorance which first class parliamentarians dis-

played with regard to Responsible Government over much of that period. In Lord Glenelg's time the debates turned about the question of the Legislative Council rather than that of the Executive Council. Later, under the colonial administrations of Lord John Russell and of Lord Stanley, Responsible Government was discussed, but with what lack of true insight.

While these men were groping through a fog of misunderstanding, of confusion, and of prejudice, the solution was clear to Canadians like Baldwin and Lafontaine. That the British Parliament finally did come to support the principle of Responsible Government while Earl Grey was Colonial Secretary, may be credited mainly to the action of Canadian reformers combined with the action of Lord Durham and his followers. It is significant that Lord Durham in writing his Report had before him, in black and white, Baldwin's lucid proposal for the adoption of Responsible Government. It is no less significant that Mr. Buller who had been with Durham in Canada, was one of the first of the members in the British Parliament to show an intelligent appreciation of Responsible Government; that Earl Grey, a brother-in-law to Lord Durham, was the Colonial Secretary who first instructed a Canadian Governor to act in accordance with the true principle of Responsible Government; and that Lord Elgin, Lord Durham's son-in-law, was the Governor-General of Canada who enabled Responsible Government to meet successfully its first great test.

From this victory of our forefathers, both French and English, we have profited greatly; the greatest profit is yet to come. The statue of Lafontaine and Baldwin impressively situated in the heart of our bilingual capital, in the heart indeed of our bilingual country, speaks to us of past achievement and of future challenge. If we are to meet the future in a manner worthy of Canadians, let us draw strength and inspiration from a knowledge of the past. May we not forget that at one of the most difficult times in our history, Canadians who spoke the language of Corneille united with Canadians who spoke the language of Shakespeare, and together worked out a solution that has remained a living monument of political wisdom.

George BUXTON,

Professor in the Faculty of Arts.

L'ecclésiologie de Léon XIII

INTRODUCTION.

Plus de cinquante ans ont passé depuis le jour où Léon XIII, pour la première fois, écrivit aux peuples et aux princes de l'univers la lettre apostolique *Præclara Gratulationis* (20 juin 1894). C'est un appel vibrant et paternel en faveur de l'union des forces catholiques. Les chrétiens dissidents et les sectes protestantes sont invités à se grouper autour de la chaire romaine. Cette voix apostolique a trouvé des échos fidèles dans la personne des autres pontifes qui se sont succédé depuis la mort de Léon XIII. Cependant sa glorieuse renommée, malgré les années, reste encore bien vive dans le cœur des catholiques. Ses écrits ont donc immortalisé son nom.

En étudiant ces œuvres pontificales, on entre en communication avec le magistère vivant de l'Église, et n'est-ce pas un devoir pour tout théologien catholique de passer par ce magistère pour étudier la Tradition et la sainte Écriture ? Loin de nous la pensée de minimiser les premières sources de la théologie : la Tradition et l'Écriture. Cependant, les enseignements des papes possèdent une grande autorité, surtout pour des catholiques, parce que c'est Jésus-Christ qui parle par la bouche de son vicaire.

Si la Bible se présente comme une lettre de notre Père des cieux adressée à nous, ses enfants, les encycliques sont bien les lettres de notre père terrestre qui nous donnent l'intelligence profonde et certaine de la volonté divine manifestée par les Écritures et la Tradition. Notre titre d'enfant catholique nous fait un devoir de recevoir avec respect et soumission tous les enseignements pontificaux. Car leur autorité, même lorsqu'elle ne s'exerce pas au suprême degré, est toujours assistée spécialement de la divine Providence.

En conséquence, l'assentiment intérieur de l'esprit à ces vérités proposées dans les encycliques s'imposera à tout catholique soucieux d'approfondir sa foi¹. Depuis quelques années, on étudie davantage

¹ Voir, pour une discussion technique du problème, Lucien CHOUPIN, S.J., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, Beauchesne, 1907.

les encycliques pour mieux comprendre la pensée de l'Église en face des problèmes modernes et pour mieux travailler dans le sens des directives pontificales.

Voilà pourquoi nous avons cru opportun de scruter la doctrine léonienne sur un sujet particulier. Déjà Léon XIII a été salué comme un grand sociologue, un dévot prédicateur de Marie, un apôtre du Verbe incarné², et ne serait-il pas un ecclésiologue averti, un chef compétent qui a reçu les lumières nécessaires pour comprendre la société qu'il dirigeait ?

Nous avons été frappé par l'effort constant de Léon XIII à pénétrer dans l'intimité du mystère de l'Église. Toutes ses lettres reflètent cette tendance et parfois même elles n'ont qu'un but bien précis : célébrer les grandeurs de l'Église alors que des ennemis essaient de dénaturer cette divine institution.

Léon XIII appuie fortement sur la nature intime, les notes et la position de l'Église en face des revendications de l'État. Dieu a institué deux sociétés parfaites pour qu'elles s'unissent en vue de perfectionner tout l'homme, de lui procurer le bonheur terrestre ordonné au bonheur du ciel. Et l'Église, au témoignage de l'histoire, s'est dévouée au service de toutes les nobles causes même de l'ordre temporel au point que le vénéré pontife la présente comme la bienfaitrice de la vraie civilisation.

On s'explique alors pourquoi les successeurs de Léon XIII réfèrent à ces immortelles encycliques, œuvres d'un théologien éminent et d'un apôtre animé d'un zèle conquérant. Pie XII a jugé nécessaire de publier une encyclique sur le Corps mystique en se basant sur la doctrine léonienne. D'où Léon XIII déborde son siècle par son influence toujours actuelle et toujours bienfaisante non seulement dans les questions religieuses, mais aussi dans le domaine civil et social.

Nous ne pensons pas contredire les faits en disant que Léon XIII a été le théologien de l'Église. Sans doute, il n'a pas rédigé *ex professo* un traité de l'Église, mais il a toujours eu le souci de scruter la nature de l'institution qu'il devait si glorieusement illustrer. Et dans cette

² Voir Joseph A. MOYNAHAN, *The Christology of Pope Leo XIII*, Roma 1936.

institution, deux points importants que nous reproduisons ici³ ont été l'objet des recherches les plus minutieuses de la part du pontife. Il s'est plu à présenter l'activité du Saint-Esprit appelé si justement « l'âme de l'Église », et à rappeler que l'unité si parfaite qui règne dans les rangs des fidèles ne peut s'expliquer sans l'intervention divine.

Et un historien dira en toute impartialité:

Mais en tenant un langage capable de toucher les cœurs des non-catholiques, Léon XIII, ne l'oublions pas, n'a qu'un but: dissiper leurs préventions, afin de les attirer au centre de l'unité religieuse, de la vérité intégrale et vivifiante: ses dernières encycliques, toutes consacrées à faire connaître et à glorifier les grandeurs, la beauté, la sainteté de l'Église catholique, mettent cette intention du pontife dans son plein jour⁴.

À cause de l'abondance des documents pontificaux, nous avons résolument limité notre étude aux écrits de Léon XIII publiés après son élévation au souverain pontificat, laissant de côté les actes du cardinal Pecci qui n'en conservent pas moins leur autorité doctrinale. Nous avons visé à faire revivre de la façon la plus exacte la pensée même de Léon XIII, et pour cela, nous avons puisé abondamment dans les sources mêmes. Parfois, la multiplication des textes tirés de différentes lettres écrites en diverses circonstances met en relief les idées principales de Léon XIII.

Évidemment, c'est sur le texte latin même que nous nous appuyons et lorsque nous citons la traduction française, nous l'avons contrôlée. La vie de Léon XIII écrite par M^{sr} T'Serclaes nous a permis de reconstituer la pensée léonienne dans son milieu historique.

I. — RÔLE DU SAINT-ESPRIT DANS L'ÉGLISE.

« Et qu'il suffise d'affirmer, que si le Christ est la tête de l'Église, l'Esprit-Saint en est l'âme⁵. »

Dans le corps humain, l'harmonie entre les membres si divers demande un principe vivifiant et unificateur qui les fasse servir au développement de tout l'organisme. Cette source de vie et d'unité, c'est l'âme humaine. Analogiquement, les membres du Corps mystique, qui conservent cependant leur personnalité propre, exigent un

³ Ces deux chapitres sont extraits d'une dissertation soumise à la faculté de théologie de l'Université de Montréal, pour l'obtention du doctorat en théologie, au mois de juin 1944.

⁴ Voir Fernand MOURRET, *Histoire générale de l'Église*, t. 9, p. 371.

⁵ A. S. S., 29 (1896-97), 650 : « Atque hoc affirmare sufficiat, quod quum Christus caput sit Ecclesiæ, Spiritus Sanctus sit ejus anima. »

principe animateur et unificateur qui joue un rôle semblable à celui de l'âme dans le composé humain. Ce problème théologique a été magistralement exposé par Léon XIII dans l'encyclique *Divinum illud munus* (9 mai 1897). Le rôle du Saint-Esprit dans l'Église et dans les âmes ainsi que l'exposé de nos devoirs envers cet Hôte divin, voilà le thème de cet écrit profondément théologique.

Le vicaire de Jésus-Christ profite de la circonstance pour ranimer la foi des fidèles à l'auguste mystère de la sainte Trinité, dont le Saint-Esprit représente l'amour substantiel du Père et du Fils.

C'est d'abord à l'Esprit-Saint que Jésus a confié la charge de terminer son œuvre rédemptrice, c'est à lui de gouverner et d'unifier l'Église du Christ ⁶.

Bien que toutes les œuvres extérieures soient communes aux trois personnes, tout comme leur essence, cependant c'est au Saint-Esprit qu'on attribue par appropriation l'Incarnation du Verbe, et la Vierge Marie est appelée communément l'Épouse immaculée de l'Esprit-Saint. Écoutons les expressions claires et précises de Léon XIII à ce sujet : « Cette œuvre si grande, bien qu'appartenant à la Trinité entière, est attribué spécialement au Saint-Esprit ⁷ », parce qu'elle est le témoignage concret et vivant de l'amour de Dieu pour les hommes, et que le Saint-Esprit est l'amour substantiel du Père et du Fils.

Léon XIII veut montrer l'influence du divin Paraclet d'abord chez le Chef du Corps mystique avant de parler des membres. C'est la divine onction qui va sanctifier le Christ et le combler de tous les dons surnaturels à un degré si éminent que nulle créature ne pourra atteindre ce sommet de perfection. « La vertu de l'Esprit-Saint a opéré non seulement la conception du Christ, mais aussi la sanctification de son âme, appelée onction par les Livres saints ⁸. »

L'âme très sainte du Christ, baignée pour ainsi dire dans ce fleuve d'amour divin dès le premier moment de son incarnation, répondra toujours aux invitations du divin Paraclet.

⁶ *Ibid.*, 644 : « Verum quod ipse traditum a Patre habuerat idem Spiritui Sancto tradidit perficiendum. »

⁷ *Ibid.*, 648 : « Hoc igitur tantum opus, etsi totius Trinitatis fuit attamen Spiritui Sancto tanquam proprium adscribitur. »

⁸ *Ibid.*, 648 : « Divini autem Spiritus opera non solum conceptio Christi effecta est, sed ejus quoque sanctificatio animæ, quæ unctio in sacris libris nominatur. »

Cette double action de l'Esprit-Saint, tant dans la conception du Christ que dans la sanctification de son âme, consacre sa nature humaine pour en faire un digne instrument de sa divinité. Tout cela est symbolique chez Léon XIII. De même que le Saint-Esprit exerce une double influence chez la Tête, ainsi dans le Corps mystique, il agira parallèlement, et les missions du divin Paraclet chez le Christ figurent les autres missions dans l'Église et dans les âmes des justes: « Donc l'apparition visible du Saint-Esprit au-dessus du Christ et son influence invisible dans l'âme du Sauveur représentent sa double mission: l'une visible, dans l'Église, l'autre invisible, dans les âmes justes⁹. »

Mission visible dans l'Église inaugurée le jour mémorable de la Pentecôte et qui se continue pour éclairer ceux qui doivent enseigner la doctrine du Christ. Assistance divine perpétuelle pour conserver toujours intégralement le dépôt révélé au point que l'Église jouira du privilège de l'infailibilité dans l'exercice de son magistère. Léon XIII, en formules lapidaires, après avoir rappelé la divine origine du Saint-Esprit, va montrer la bienfaisante influence de cet Esprit de vérité dans le domaine de l'enseignement. Ce secours de l'Esprit-Saint laisse entrevoir une vitalité toujours progressive dans la société fondée par le Christ:

Celui qui, procédant à la fois du Père, vérité éternelle, et du Fils, vérité substantielle, est lui-même Esprit de vérité, et tire de l'un et de l'autre, l'essence et en même temps toute vérité, donne à l'Église cette même vérité, veillant, par une présence et un appui continus, à ce qu'elle ne soit jamais exposée à l'erreur, et qu'elle puisse de jour en jour féconder plus abondamment les germes destinés à porter des fruits de salut pour les peuples¹⁰.

L'âme docile aux enseignements de l'Église, obéit à l'Esprit-Saint qui dirige les âmes par l'organe de cette société divino-humaine. De là, la paix règnera dans les consciences ainsi éclairées.

⁹ *Ibid.*, 649 : « Itaque Spiritus Sancti et præsentia conspicua super Christum et virtute intima in anima ejus, duplex ejusdem Spiritus præsignificatur missio, ea nimirum quæ in Ecclesia manifesto patet, et ea quæ in animis justorum secreto illapsu exercetur. »

¹⁰ *Ibid.*, 649-650 : « Hic enim qui Spiritus est veritatis, utpote simul a Patre, qui verum æternum est, simul a Filio, qui veritas est substantialis, procedens, haurit ab utroque una cum essentia omnem veritatis quanta est amplitudinem : quam quidem veritatem impertit ac largitur Ecclesiæ, auxilio præsentissimo providens ut ipsa ne ulli unquam errori obnoxia sit, utque divinæ doctrinæ germina alere copiosius in dies possit et frugifera præstare ad populorum salutem. »

« C'est aussi le Saint-Esprit qui constitue les évêques, dont le ministère engendre non seulement des fils, mais encore des pères, c'est-à-dire les prêtres, pour gouverner l'Église et la nourrir de ce sang du Christ qui l'a rachetée ¹¹. » Les pouvoirs inhérents à ces sublimes fonctions sont communiqués par l'Esprit-Saint. Enfin, Léon XIII résume toute la Tradition sur le rôle du Saint-Esprit par « ces paroles concises et nerveuses », selon l'expression même de Pie XII dans son encyclique sur le *Corps mystique*: « Qu'il nous suffise d'affirmer que si le Christ est la tête de l'Église, le Saint-Esprit en est l'âme ¹². »

C'est la pensée définitive de Léon XIII puisée dans les plus pures sources de la théologie patristique, en particulier chez saint Augustin ¹³. Pie XII, dans son encyclique sur le *Corps mystique*, fait sienne l'affirmation catégorique de son illustre prédécesseur. Et cette position de Léon XIII réflète la pensée de saint Thomas qui compare le rôle du Saint-Esprit dans l'Église à celui de l'âme dans le corps naturel ¹⁴.

La nuance apportée dans la comparaison est bien significative, car le Saint-Esprit n'informe pas l'Église au sens aristotélien du mot; la nature divine ne peut entrer dans la composition de l'être fini. Léon XIII affirme le fait sans s'arrêter aux discussions théologiques, à propos d'âme incréée et créée de l'Église, discussions soulevées par les auteurs modernes. Charles Journet semble bien interpréter la pensée de saint Thomas et celle de Léon XIII puisée dans les sources les plus pures de la théologie.

Le Saint-Esprit est l'hôte agissant de l'Église, la cause objective de l'unité de l'Église, disons l'âme de l'Église, en considérant cette fois-ci non plus l'influence que l'âme exerce dans l'ordre de la causalité efficiente, mais plutôt l'influence qu'elle exerce dans l'ordre de la causalité formelle et dans l'ordre de la causalité finale.

¹¹ *Ibid.*, 650 : « Ab ipso namque episcopi constituuntur, quorum ministerio non modo filii generantur; sed etiam patres, sacerdotes videlicet, ad eam regendam enutriendamque eodem sanguine quo est a Christo redempta. »

¹² *A.A.S.*, 35 (1943), 220 : « Leo XIII Encyclicis Litteris *Divinum illud* per hæc verba presse nervoseque significavit : « Hoc affirmare sufficiat, quod cum Christus Caput sit Ecclesiæ, Spiritus Sanctus sit ejus anima. » Cette pensée de Léon XIII se retrouve dans *A. S. S.*, 29 (1896-97), 650.

¹³ *Sermo* 267, 4 (PL 38, 1231) : « Quod autem est anima corpori hominis, hoc est Spiritus sanctus corpori Christi, quod est Ecclesia : hoc agit Spiritus sanctus in tota Ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis. »

¹⁴ *In III Sent.*, dist. 13, q.2, a.2 : « Secundum quod in eis est Spiritus Sanctus, qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici, quasi anima in corpore naturali. »

En effet, comme le centre est dans le cercle, le Saint-Esprit est dans l'Église. Son rôle est celui d'une cause unificatrice intérieure à l'Église, immanente à elle, comme l'âme au corps. Cependant, étant une Personne divine incréée, le Saint-Esprit reste distinct de l'Église comme l'Infini l'est du fini. C'est donc sous cette réserve qu'il peut être appelé la cause formelle de l'Église.

De plus, comme l'être aimé attire à lui ceux qui l'aiment, ainsi le Saint-Esprit, dans l'Église. Son rôle est celui d'une cause finale, qui meut par le désir. Et néanmoins cette cause finale de l'Église est déjà présente en elle, déjà possédée par elle, à la manière dont l'âme est présente au corps, possédée par lui, servie par lui¹⁵.

Voilà les distinctions apportées par la théologie, ce que Léon XIII ne croyait pas nécessaire de préciser. Notons cependant que le successeur de Pierre, par sa position définitive sur cette question, s'est érigé en défenseur de la pensée de saint Thomas, contre ceux qui ne voulaient pas attribuer ce rôle au Saint-Esprit. Les expressions diverses du Docteur Angélique sur le sujet sont bien connues de Léon XIII. Écrite à l'occasion de la Pentecôte, la lettre *Provida Matris* (5 mai 1895) demande aux catholiques des prières spéciales, et rappelle les activités du Saint-Esprit dans l'Église. La fin de son exposé réfère aux termes mêmes de saint Thomas: « Enfin cet Esprit agit avec une telle vertu dans l'Église, que . . . , on peut l'en appeler lui-même le cœur; car le cœur a une certaine influence cachée, et c'est pour cela qu'on compare à un cœur le Saint-Esprit qui vivifie et unit l'Église d'une façon invisible¹⁶. »

Influence invisible de l'Esprit-Saint, mais bien réelle et plus puissante et plus vivificatrice que tous les secours apportés par les réalités créées. Cette activité distribue la vie divine dans les membres et les unit sous un même chef, le Christ.

¹⁵ Charles JOURNET, *L'Esprit-Saint hôte et âme incréée de l'Eglise*, dans la *Vie spir.*, juillet-août 1934, suppl., p. 70-71. (Dans cet article, il est question d'âme créée et incréée de l'Eglise.) MURA, *L'âme du corps mystique*, dans *Revue thomiste* (1936), 233-252, réserve l'appellation « âme » au Saint-Esprit. M.-J. CONGAR, O.P., *Chrétiens désunis*, Paris 1937, p. 70 : « Dieu (le Saint-Esprit) n'est pas la forme d'être immanente de l'Eglise, si l'on entend par forme d'être le principe immanent de réalisation ontologique; ce principe est constitué par des réalités créées (surnaturelles, pneumatiques). »

¹⁶ A.S.S., 27 (1894-95), 646 : « Idem denique Spiritus virtute sua in Ecclesia sic agit, ut mystici hujus corporis quemadmodum caput est Christus, ita ipsemet cor habet quamdam influentiam occultam; et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit. » Voir A.S.S., 29 (1896-97), 653-654; la même idée est exposée ici et c'est la doctrine de saint Thomas dans *Summa theol.*, III, q.8, a.1 ad 3 : « Cor habet quamdam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit. »

Léon XIII termine son étude sur le Saint-Esprit en exposant les relations de l'Hôte divin avec les âmes des justes. La naissance à la vie de la grâce par le baptême nous confère les dons du Saint-Esprit. La confirmation complète cette première descente de l'Esprit-Saint pour assurer la fermeté et la vigueur de la vie chrétienne ¹⁷.

Et l'union très intime entre l'âme justifiée et le Saint-Esprit, appelée inhabitation, fait de l'âme un temple divin selon les expressions si fortes de saint Paul: « Ne savez-vous pas que vos membres sont les temples du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu ¹⁸ ? »

Le Saint-Esprit ne reste pas inactif dans l'âme justifiée. Léon XIII décrit les manières d'agir du Saint-Esprit, en même temps que la nécessité de cette divine influence pour parvenir au bonheur du ciel: « Parmi ces dons se trouvent ces secrets avertissements, ces mystérieuses invitations qui, par une impulsion de l'Esprit-Saint, sont faits aux âmes et sans lesquels on ne peut s'engager dans la voie de la vertu, ni progresser, ni parvenir au terme du salut éternel ¹⁹. »

Le vicaire de Jésus-Christ ne requiert pas l'activité du Saint-Esprit seulement dans les grandes difficultés de la vie, par exemple, en face d'une violente persécution ou d'une terrible tentation, mais dans tous les actes de la vie courante, puisqu'ils sont nécessaires pour avancer dans la voie du bien. Et c'est tous les jours qu'il faut progresser dans la vie chrétienne. Par conséquent, impossible de parcourir les différentes étapes qui conduisent au ciel sans le Saint-Esprit.

Pour répondre aux divins appels de l'Esprit-Saint, l'âme justifiée est ornée de sept dons merveilleux qui lui donnent la souplesse nécessaire; ce qui facilitera sa soumission empressée à la moindre invitation du Saint-Esprit. Et cette vie chrétienne au service de cet Hôte divin va conduire l'âme à la sainteté. Écoutons les expressions mêmes de Léon XIII:

Par ces dons, l'esprit se fortifie et devient apte à obéir plus facilement et plus promptement aux paroles et aux impulsions du Saint-Esprit; aussi

¹⁷ A.S.S., 29 (1896-97), 652 : « Uberiusque per sacram confirmationem, ad constantiam et robur christianæ vitæ, sese dono dat idem Spiritus. »

¹⁸ 1 Cor., 6, 19 : « An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo ? »

¹⁹ A.S.S., 29 (1896-97), 653 : « In his autem muneribus sunt arcanæ illæ admonitiones invitationesque, quæ instinctu Sancti Spiritus identidem in mentibus animisque excitantur. »

ces dons sont d'une telle efficacité qu'ils conduisent l'homme au plus haut degré de la sainteté, ils sont si excellents qu'ils demeurent les mêmes dans le royaume des cieux, quoique dans un degré plus parfait ²⁰.

De plus, l'activité de l'Esprit-Saint va porter l'âme à produire les fruits énumérés par saint Paul et à acquérir les béatitudes évangéliques, signes précurseurs de la béatitude éternelle. Léon XIII ne s'arrête pas à mi-chemin dans la description de l'activité des dons. Il montre les merveilles opérées dans l'âme fidèle aux appels de l'Esprit-Saint. Cet exposé bref, mais profond, de Léon XIII à la suite de saint Thomas met en valeur les immenses bienfaits opérés par cet Hôte divin et en même temps provoque la reconnaissance chez ceux qui sont gratifiés de tels secours surnaturels. De là, nos devoirs résumés dans ces termes clairs et précis: « Puisque ces dons sont si grands et qu'ils montrent si nettement l'immense bonté de l'Esprit-Saint à notre égard, ils nous obligent à lui témoigner la plus grande piété et une soumission absolue. Nous y parviendrons aisément en nous appliquant chaque jour davantage à le connaître, l'aimer, l'invoquer ²¹. »

Connaître le divin Paraclet pour l'aimer davantage et pour exciter les âmes à l'invoquer dans tous leurs besoins: tels sont les devoirs imposés aux fidèles par Léon XIII. Mais cet amour réel sera pratique car il portera l'âme non seulement à éviter le péché, mais surtout à progresser dans la vertu par une soumission filiale et prompte aux impulsions de l'Esprit-Saint.

L'unité dans le Corps mystique opérée par l'Esprit-Saint est réalisée tant par les liens de la grâce, qui établissent une communauté de nature, que par les liens de l'ordre charismatique. Car c'est le même Esprit qui communique la vie surnaturelle et qui configure les âmes au sacerdoce du Christ, configuration plus ou moins parfaite suivant les fonctions des différents membres de l'Église. C'est le même Esprit qui, par exemple, d'une part illumine l'Église enseignante dans

²⁰ *A.S.S.*, 29 (1896-97), 654 : « Horum enim beneficio instruitur animus et munitur ut ejus vocibus atque impulsioni facilius promptiusque obesquatur; hæc propterea dona tantæ sunt efficacitatis ut eum ad fastigium sanctimonie adducant, tantæque excellentiæ ut in cælesti regno eadem quamquam perfectius perseverent. »

²¹ *A.S.S.*, 29 (1896-97), 654 : « Hæc omnia quum tanta sint, quamque Spiritus Sancti bonitatem in nos immensam luculenter declarent, omnino postulant a nobis, ut obsequii pietatisque studium in eum quam maxime intendamus. Id autem christiani homines recte optimeque efficient, si eundem certaverint majore quotidie cura et noscere, et amare et exorare. »

l'exercice de son divin magistère et, d'autre part, inspire aux âmes l'adhésion totale à ces vérités évangéliques.

Maintenant, au sein des divers groupements religieux qui prétendent se rattacher au Christ, comment reconnaître cette société divino-humaine fondée par le Christ ? Par les notes de l'Église, par ces prérogatives extérieures qui ne peuvent se retrouver toutes à la fois que dans l'Église catholique romaine.

II. — L'UNITÉ DE L'ÉGLISE.

« Mais celui qui a institué l'Église unique, l'a aussi instituée une: c'est-à-dire de telle nature, que tous ceux qui devaient être ses membres fussent unis par les liens d'une société très étroite, de façon à ne former tous ensemble qu'un seul peuple, un seul royaume, un seul corps ²². »

Léon XIII attire l'attention des fidèles sur l'unité, problème épineux qu'il traitera souvent ²³, mais surtout dans son encyclique *Satis Cognitum* (29 juin 1896). Dissiper les erreurs, écarter les préjugés et mettre en lumière le véritable concept de l'unité de l'Église à une époque remarquable par l'esprit de division au sein des peuples, telle est la fin que Léon XIII se propose dans cette lettre si profondément

²² *A.S.S.*, 28 (1895-96), 715 : « At vero qui unicam condidit, is idem condidit unam : videlicet ejusmodi, ut quotquot in ipsa futuri essent, arctissimis vinculis societati tenerentur, ita prorsus ut unam gentem, unum regnum, corpus unum efficerent. »

²³ Nous donnons ici les références aux principaux écrits de Léon XIII sur l'unité. C'est toujours la même doctrine exposée à des peuples différents :

Paterna Caritas, du 25 juin 1888, *A.S.S.*, 21 (1888-89), 67-72 : aux Arméniens sur l'union dans la foi.

In ipso, du 3 mars 1891, *A.S.S.*, 23 (1890-91), 518-22 : aux archevêques et évêques de l'empire d'Autriche sur l'union et l'action de l'épiscopat.

Præclara gratulationis, du 20 juin 1894, *A.S.S.*, 26 (1893-94), 705-17 : sur la situation religieuse des peuples et l'union des Eglises.

Amantissimæ voluntatis, du 14 avril 1895, *A.S.S.*, 27 (1894-95), 583-93 : au peuple anglais sur l'unité de la foi.

Unitatis christianæ, du 11 juin 1895, *A.S.S.*, 27 (1894-95), 705-9 : aux Coptes en faveur de l'unité.

Satis cognitum, du 29 juin 1896, *A.S.S.*, 28 (1895-96), 708-39 : sur l'unité de l'Eglise.

Reputantibus, du 20 août 1901, *A.S.S.*, 34 (1901-02), 321-323 : aux évêques de Bohême et de Moravie sur la question des langues par rapport à l'union des catholiques.

ecclésiologique. Ramener tous les peuples égarés dans le giron de l'Église du Christ, tel est aussi son programme qui tend à tout unifier.

Puisque cette institution dépend de la volonté libre de Dieu, notre principale et unique préoccupation doit être de connaître les desseins providentiels qui ont déterminé la constitution de cette société divino-humaine. Léon XIII, dans son encyclique *Satis Cognitum* (29 juin 1896), nous donne le principe qui doit guider notre étude sur l'unité de l'Église:

Non seulement l'origine de l'Église, mais tous les traits de sa constitution appartiennent à l'ordre des choses qui procèdent d'une volonté libre: toute la question consiste donc à savoir ce qui, en réalité, a eu lieu, et il faut rechercher non pas de quelle façon l'Église pourrait être une, mais quelle unité a voulu lui donner son Fondateur²⁴.

Jésus n'a voulu qu'une seule Église. L'Évangile, rapportant les paroles mêmes tombées des lèvres de Jésus, dans un entretien avec Pierre, ne mentionne qu'une seule Église: « Je bâtirai mon Église²⁵. » Et pour mettre plus en valeur l'unicité de la véritable Église, Léon XIII la compare au corps naturel du Christ: « De même donc qu'il a pris lui-même un corps mortel unique, qu'il a voué aux tourments et à la mort pour payer la rançon des hommes, de la même façon, il a un corps mystique unique, dans lequel et par le moyen duquel il fait participer les hommes à la sainteté et au salut éternel²⁶. »

Le Christ est l'unique Voie qui conduit au Père et celui-là fait un avec son Église, tout comme la tête et le corps dans l'homme ne forment qu'un seul être. Chercher le salut hors de cette voie, c'est courir à sa perte. Léon XIII est très catégorique sur ce point dans la même encyclique: « L'Église du Christ est donc unique et, de plus, perpétuelle: quiconque se sépare d'elle, s'éloigne de la volonté et de l'ordre de Jésus-Christ Notre-Seigneur, il quitte le chemin du salut, il va à sa perte²⁷. »

²⁴ A.S.S., 28 (1895-96), 711: « Ecclesiæ quidem non solum ortus, sed tota constitutio ad rerum voluntate libera effectarum pertinet genus: quocirca ad id quod revera gestum est, judicatio est omnis revocanda, exquirendumque non sane quo pacto una esse Ecclesia queat, sed quo unam esse is voluit, qui condidit. »

²⁵ *Matth.* 16, 18: « Ædificabo ecclesiam meam. »

²⁶ A.S.S., 28 (1895-96), 713: « Sicut igitur mortale corpus sibi sumpsit unicum, quod obtulit ad cruciatus et necem, ut liberationis humanæ pretium exsolveret, sic pariter unum habet corpus mysticum, in quo et cujus ipsius opera facit sanctitatis salutisque æternæ homines compotes. »

²⁷ *Ibid.*, 714: « Est igitur Ecclesia Christi unica et perpetua: quicumque seorsum eant, aberrant a voluntate et præscriptione Christi Domini, relictoquo salutis itinere, ad interitum digrediuntur. »

Renoncer à vivre dans l'Église, c'est donc refuser de recevoir la récompense promise aux membres qui suivront l'exemple de leur divin Chef. Établir une autre Église, c'est par le fait même, trouver un autre Christ. « Qu'on cherche donc une autre tête pareille au Christ, qu'on cherche un autre Christ, si l'on veut imaginer une autre Église en dehors de celle qui est son corps ²⁸. »

Comme la Tête est unique, il ne doit y avoir qu'un seul corps et de plus, ce corps doit être un, malgré la diversité de ses membres, s'il veut répondre à la volonté du Christ exprimée dans sa prière sacerdotale, qui est la prière par excellence, en faveur de l'unité: « Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, par leur prédication, croiront en moi, pour que tous ils soient un, comme vous, mon Père, vous êtes en moi, et moi en vous, — pour que, eux aussi, ils soient un en nous ²⁹. »

Cette volonté du Christ se réalise dans l'Église catholique dont le siège est à Rome. En effet, seule cette société divine peut se glorifier de son unité comme le remarque Léon XIII dans son encyclique *Satis Cognitum*: « Mais celui qui a institué l'Église unique, l'a aussi instituée une: C'est-à-dire de telle nature, que tous ceux qui devaient être ses membres unis par les liens d'une société très étroite, de façon à ne former tous ensemble qu'un seul peuple, un seul royaume, un seul corps ³⁰. »

L'union entre des êtres intelligents vient d'abord du fait qu'ils partagent les mêmes idées, ont la même conception de leurs devoirs et de leurs droits. Ainsi, les membres de l'Église se reconnaissent par leur assentiment aux mêmes vérités, l'adhésion de leur esprit au même Évangile. L'encyclique *Sapientiae Christianae* (10 janvier 1890) sur

²⁸ *Ibid.*, 714: « Aliud igitur simile Christo incohetur caput, alius Christus, si præter eam, quæ corpus ejus est, fingi Ecclesiam alteram libeat. »

²⁹ *Joan.* 17, 20, 21: « Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint. »

La même idée revient au verset 22: « Ut sint unum. »

Au verset 23: « Ut sint consummati in unum. »

³⁰ *A.S.S.*, 28 (1895-96), 715: « At vero qui unicam condidit, is idem condidit unam: videlicet ejusmodi, ut quotquot in ipsa futuri essent, arctissimis vinculis societati tenerentur, ita prorsus ut unam gentem, unum regnum, corpus unum efficerent. (Notons que unique et un ne sont pas identiques. L'unicité d'un être vient du fait qu'il est seul dans sa catégorie déterminée; mais l'unité exclut la division au sein du même être.)

les principaux devoirs civiques des chrétiens, place la foi comme premier lien d'unité: « Aussi, de même qu'il n'y a qu'une Église, parce qu'il n'y a qu'un Jésus-Christ, il n'y a et il ne doit y avoir entre les chrétiens du monde entier qu'une seule doctrine, un seul Seigneur, une seule foi ³¹. »

Le successeur de Pierre reviendra sur la même idée dans son encyclique sur l'unité de l'Église. C'est la foi qui est à la base de tous les liens qui relient entre eux les membres du Corps mystique encore dans l'état de voie. C'est la volonté du Christ que tous les esprits adhèrent à une doctrine une. Remarquons les expressions précises et fortes sur le rôle de la foi comme premier lien d'unité:

Or, une si grande, une si absolue concorde entre les hommes doit avoir pour fondement nécessaire l'entente et l'union des intelligences; d'où suivra naturellement l'harmonie des volontés et l'accord dans les actions. C'est pourquoi, selon son plan divin, Jésus a voulu que l'unité de foi existât dans son Église: car la foi est le premier de tous les liens qui unissent l'homme à Dieu et c'est à elle que nous devons le nom de fidèles ³².

Léon XIII appuie très fortement sur l'unité de la foi sans doute pour réagir contre les erreurs de ceux qui prênaient le libre examen ou qui ne voulaient pas reconnaître les enseignements de la chaire romaine. Léon XIII exploite ici la richesse de la pensée paulinienne: « Il y a un seul Seigneur, une seule foi, un seul Baptême ³³. »

Cette adhésion de l'intelligence au dogme catholique doit être parfaite, c'est-à-dire toutes les vérités de foi, sans distinction aucune, doivent être acceptées comme telles, par le croyant, parce que c'est le même Dieu qui révèle toutes ces vérités: « Refuser de croire, dit Léon XIII dans l'encyclique *Sapientiæ Christianæ*, à une seule d'entre elles équivaut, en soi, à les rejeter toutes. Car ceux-là détruisent le

³¹ A.S.S., 22 (1889-90), 393: « Propterea sicut una est Ecclesia, quia unus Jesus Christus, ita cunctorum toto orbe christianorum una est atque esse debet doctrina. Unus Dominus, una fides. »

³² A.S.S., 28 (1895-96), 715: « Tantæ autem inter homines ac tam absolutæ concordie necessarium fundamentum est convenientia conjunctioque mentium: ex quo conspiratio voluntatum atque agendorum similitudo natura gignitur. Quamobrem, pro sui divinitate consilii, unitatem fidei in Ecclesia sua jussit esse: quæ quidem virtus primum est in vinculis iis quæ hominem jungunt Deo, et inde nomen fideles accepimus. »

³³ Ephes. 4, 5: « Unus Dominus, una fides, unum baptisma. »

fondement de la foi, qui nient que Dieu ait parlé aux hommes, ou qui mettent en doute sa vérité et sa sagesse infinie ³⁴. »

L'encyclique *Satis Cognitum* reprend exactement la même idée sur l'assentiment total et parfait à toute la doctrine du Christ: « Refuser, en effet, de croire, ne fût-ce qu'en un seul point, à Dieu qui parle, est contraire à la raison ³⁵. »

Cette unité de doctrine, qui se rencontre dans l'Église catholique, ne peut s'expliquer sans l'intervention d'une autorité unique, souveraine qui puisse forcer les esprits à adhérer aux mêmes vérités. De même que dans toute société humaine bien constituée, l'autorité canalise les efforts des membres vers l'obtention d'une fin commune et règle toutes les activités selon un plan unique, ainsi dans l'Église, il doit exister cette unité de gouvernement qui explique l'unité de foi.

Une société sans chef n'est que confusion et désordre. C'est pourquoi le Christ a donné à son Église, dans la personne de Pierre et de ses successeurs, une autorité qui est assistée par l'Esprit-Saint. Léon XIII rappelle cette profonde vérité dans l'encyclique *Satis Cognitum*: « Jésus-Christ a donc donné Pierre à l'Église pour souverain chef, et il a établi que cette puissance instituée jusqu'à la fin les temps pour le salut de tous, passerait par héritage aux successeurs de Pierre, dans lesquels Pierre lui-même se survivrait perpétuellement par son autorité ³⁶. »

Cette autorité souveraine dans son ordre, par ses directives et ses ordonnances, dirige tous ses sujets vers l'obtention de la béatitude éternelle. C'est encore cette autorité qui répand la paix au sein de cette multitude éparse et si avide, par nature, d'indépendance. Écoutons Léon XIII exalter le rôle bienfaisant de l'autorité ecclésiastique dans la même lettre:

Or, cette autorité faisant partie de la constitution et de l'organisation de l'Église comme son élément principal, puisqu'elle est le principe de

³⁴ *A.S.S.*, 22 (1889-90), 394: « Quarum rerum abnuere fidem uni huc ferme recidit, repudiare universas. Evertunt enim ipsum fundamentum fidei, qui aut elocutum hominibus Deum negent, aut de infinita ejus veritate sapientia dubitent. »

³⁵ *A.S.S.*, 28 (1895-96), 717: « Illud enim repugnat, fidem vel una in re non adhiberi Deo. »

³⁶ *Ibid.*, 726: « Jesus Christus igitur summum rectorem Ecclesiæ Petrum dedit, idemque sanxit ut ejusmodi magistratus salutem communi ad perennitatem institutus, ad successores hereditate transferretur, in quibus Petrus ipse esset suctoritate perpetua superstes. »

l'unité, le fondement de la sécurité et de la durée perpétuelle, il s'ensuit qu'elle ne pouvait en aucune façon disparaître avec le bienheureux Pierre, mais qu'elle devait nécessairement passer à ses successeurs et être transmise de l'un à l'autre³⁷.

De même que la tête dans le corps humain est un principe d'unité qui dirige l'activité des membres en vue du bien-être de tout l'organisme, ainsi dans l'Église, analogiquement sans doute, l'autorité ecclésiastique oriente tous ses sujets vers une fin commune, la possession de l'éternelle béatitude. Et sans cette intervention efficace d'un principe supérieur qui unifie cette société, les catholiques ne seraient qu'une multitude divisée où règne le désordre.

Le successeur de Pierre n'est pas l'unique défenseur de l'unité de l'Église. Les évêques, sous la direction du pape, consacrent leurs efforts pour répondre au désir du Christ. La nécessité de cette union dans la hiérarchie apparaît dans la lettre de Léon XIII sur l'unité de l'Église: « Et d'abord, l'union des évêques avec le successeur de Pierre est d'une nécessité évidente et qui ne peut faire le moindre doute; car, si ce lien se dénoue, le peuple chrétien lui-même n'est plus qu'une multitude qui se dissout et se désagrège, et ne peut plus, en aucune façon, former un seul corps et un seul troupeau³⁸. »

L'adhésion parfaite et entière au même Credo et la soumission de tous les catholiques à la même autorité produit l'unité de communion. Léon XIII, en termes précis, montre les rapports très étroits entre la foi, le gouvernement et la communion:

C'est pourquoi, de même que l'Église pour être une en tant qu'elle est la réunion des fidèles requiert nécessairement l'unité de foi, ainsi pour être une en tant qu'elle est une société divinement constituée, elle requiert de droit divin l'unité de gouvernement, laquelle produit et comprend l'unité de communion. L'unité de l'Église doit être considérée sous deux aspects: d'abord dans la connexion mutuelle des membres de l'Église ou dans la communication qu'ils ont entre eux; et en second lieu, dans l'ordre qui relie tous les membres de l'Église à un seul chef³⁹.

³⁷ *Ibid.*, 729: « Ejusmodi autem principatum, quoniam constitutione ipsa temperationeque Ecclesiæ, velut pars præcipua, continetur, videlicet ut principium unitatis ac fundamentum incolumitatis perpetuæ, nequaquam cum beato Petro interire, sed recidere in ejus successores ex alio in alium oportuit. »

³⁸ *Ibid.*, 732-733: « Ac primo quidem conjunctionis episcoporum cum eo qui Petro succedit non obscura est neque dubia necessitas: hoc enim soluto nexu, solvitur ac diffluit multitudo ipsa christianorum, ita plane ut nullo pacto queat unum corpus conflare unumque gregem. »

³⁹ *Ibid.*, 725: « Qua de causa sicut ad unitatem Ecclesiæ, quatenus est cætus fidelium, necessario unitas fidei requiritur, ita ad ipsius unitatem, quatenus est

Impossible de constituer un groupe religieux véritablement un sans demander aux membres une adhésion absolue aux articles du même Credo, ou encore une soumission parfaite de l'intelligence aux mêmes vérités. Ce lien très fort et fondamental brisé, ce serait la multiplication des dogmes selon les tendances des esprits à la manière des sectes religieuses qui ne possèdent qu'une union fictive et toute extérieure.

Cependant, comme toute société bien organisée exige une autorité physiquement ou moralement unique, ainsi l'Église, société parfaite, sortie du côté du Christ requiert l'unité de gouvernement. De même que Jésus est le seul Chef invisible, ainsi dans l'Église, Pierre et son successeur légitime est le seul chef visible, ce qui ne détruit pas l'autorité des évêques qui gouvernent véritablement, mais toujours sous la direction du pape, comme le dit éloquemment Léon XIII dans la même encyclique : « Et quoique l'autorité des évêques ne soit ni pleine, ni universelle, ni souveraine, on ne doit pas cependant les regarder comme de simples vicaires des pontifes romains, car ils possèdent une autorité qui leur est propre, et ils portent en toute vérité le nom de prélats ordinaires des peuples qu'ils gouvernent ⁴⁰. »

« L'unité de gouvernement produit et comprend l'unité de communion », comme nous a dit Léon XIII précédemment. L'union des membres vient du fait qu'ils sont soumis à une seule autorité légitime et, sous cette direction, ils poursuivent le même bien qui est la possession de la vie éternelle. Une seule tête ne peut diriger qu'un seul corps et si le corps est un, c'est parce qu'il y a un principe unificateur qui coordonne l'activité des membres vers un même but.

Léon XIII, à la suite de saint Thomas ⁴¹, considère l'unité de l'Église sous deux aspects : l'union des membres entre eux, ce qui fait

divinitus constituta societas, requiritur jure divino unitas regiminis, quæ unitatem communionis efficit et complectitur : Ecclesiæ autem unitas in duobus attenditur : scilicet in connexionem membrorum Ecclesiæ ad invicem, seu communicatione, et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiæ ad unum caput. »

⁴⁰ *Ibid.*, 732 : « Quamquam vero neque plenam neque universalem ii, neque summam obtinent auctoritatem, non tamen vicarii romanorum pontificum putandi, quia potestatem gerunt sibi propriam, verissimeque populorum, quas regunt, antistites ordinarii dicuntur. »

⁴¹ *Summa theol.*, II^a II^æ, p. 39, a. 1 : « Ecclesiæ autem unitas in duobus attenditur : scilicet in connexionem membrorum Ecclesiæ ad invicem, seu communicatione ; et iterum in ordine omnium membrorum ad unum caput. » Nous trouvons une parentée entre Cajetan et Léon XIII. *Commentaria Cardinalis Cajetani in hac quæstione* : « Et hinc fit est inter ecclesias quæ videntur omnino separatæ, puta Scotiæ et Hispaniæ, non solum sit convenientia in fide, spe, caritate, sacramentis et obedientia

que chaque membre de l'Église est une partie ordonnée au bien de l'Église, une partie unie à une autre partie comme tous nos membres corporels sont reliés les uns aux autres et comme chacun a une fonction propre qui est exercé en vue de l'organisme humain. Et cette unité des membres apparaît aussi dans l'ordre qui les relie tous à un seul chef. Tout comme dans le corps humain, tous les membres sont en relation très intime avec la tête qui les dirige tous.

Cette unité ne peut demeurer dans l'Église du Christ si une obéissance vraie au souverain pontife ne soumet tous les esprits aux mêmes directives. Léon XIII appuie très fortement dans tous ses écrits sur cette vérité trop souvent méconnue, surtout depuis le malheureux souffle d'indépendance apporté par les théories du libre examen. À maintes reprises et à des peuples différents, il ne cessera de réclamer l'union dans la hiérarchie, l'unité dans l'Église enseignée, la paix entre les différents peuples catholiques. Dans son encyclique *Officio Sanctissimo* (22 décembre 1887), adressée aux archevêques et évêques de Bavière persécutés par l'État qui outrepassait ses pouvoirs, Léon XIII, en termes décisifs, rappelle la nécessité d'être rattaché à la hiérarchie pour opérer son salut: « Mais quiconque se sépare de son pasteur et du pasteur des pasteurs, le souverain pontife, n'est uni par aucun pacte avec Jésus-Christ ⁴². »

Par la lettre écrite à l'archevêque de Tours (17 décembre 1888), il avertira quelques journalistes d'obéir à leurs évêques. C'est que Léon XIII veut une union parfaite, un ordre véritable dans la société dont il est le chef suprême. Et refuser de se soumettre à l'autorité ecclésiastique, c'est mépriser le Christ lui-même, car pour le successeur de Pierre, la hiérarchie représente le Christ ou plutôt, le Christ agit, commande par la hiérarchie: « L'édifice divin, à savoir l'Église, s'appuie très vraisemblablement, comme sur un fondement remarquable, d'abord sur Pierre et ses successeurs, et d'une manière plus

ad unum caput; sed etiam colligatio partis ad partem in una numero congregatione, quæ primo et principaliter regitur a Spiritu Sancto. »

⁴² A.S.S., 20 (1887-88), 264-265: « Quisquis vero se a pastore suo atque a pastorum maximo, romano Pontifice, sententia et voluntate abjungit, nullo pacto conjungitur Christo. »

rapprochée sur les Apôtres et les évêques, leurs successeurs: et celui qui les écoute ou les méprise, écoute ou méprise le Christ lui-même ⁴³. »

Exposant les principaux devoirs civiques des chrétiens dans son encyclique *Sapientiæ Christianæ* (10 janvier 1890), Léon XIII revient encore sur l'unité qui doit exister entre les divers rouages de la société ecclésiastique: « Aussi, de même que, dans l'exercice de leur pouvoir épiscopal, les évêques doivent être unis au Siège Apostolique, de même les membres du clergé et les laïques doivent vivre dans une très étroite union avec leurs évêques ⁴⁴. » Séparés de Rome de qui ils tiennent leur mandat, les évêques ne peuvent gouverner; de même aussi les autres clercs et les laïques doivent être soumis à leur légitimes supérieurs.

Au clergé et au peuple d'Italie, le pape dénonce les activités sataniques des sectes qui veulent anéantir la religion. Et il expose les devoirs de tous les catholiques qui doivent rester fidèles à leur foi et demeurer unis au souverain pontife, dans la lettre *Ab Apostolici* (15 octobre 1890): « À cette franche profession de foi, les catholiques doivent unir la plus grande docilité et l'amour le plus filial pour l'Église, la soumission la plus sincère aux évêques, un dévouement et une obéissance au Pontife romain ⁴⁵. »

L'année suivante, le pape, demandant des réunions épiscopales, des synodes pour unifier les forces de l'Église, rappelle les mêmes devoirs aux archevêques et aux évêques de l'empire autrichien dans la lettre *In ipso supremi*:

Dans les temps malheureux dont nous sommes affligés, nous estimons que les efforts et les soins doivent tendre à resserrer par des rapports chaque jour plus étroits, les liens de la famille chrétienne avec l'ordre hiérarchique; de telle façon que les fidèles soient unis à leurs évêques en toute volonté et soumission, et surtout qu'ils gardent avec ardeur et professent hardiment,

⁴³ A.S.S., (1888-99), 321: « Divinum quippe ædificium, quod est Ecclesia, verissime nititur, tanquam in fundamento conspicuo, primum quidem in Petro et successoribus ejus, proxime in Apostolis et successoribus Apostolorum episcopis: quos qui audit vel spernit, is perinde facit ac si audiat vel spernat Christum Dominum. »

⁴⁴ A.S.S., 22 (1889-90), 400: « Propterea quemadmodum Episcopis necessaria est cum Apostolica Sede in gerendo episcopatu conjunctio, ita clericos laicosque oportet cum Episcopis suis conjunctissime vivere, agere. »

⁴⁵ A.S.S., 23 (1890-91), 214: « Cum hujusmodi impavida Fidei professione Catholici perfectam docilitatem filialemque erga Ecclesiam amorem, sincerum in Episcopos obsequium, absolutam denique in Romanum Pontificem devotionem atque obedientiam conjungant necesse est. »

à l'égard de l'Église universelle, une foi, une obéissance et une piété filiale ⁴⁶.

Et si Léon XIII avec un zèle infatigable se présente comme un apôtre ardent de l'unité, c'est qu'il voit avec angoisse toutes les conséquences funestes pour l'Église et même pour la société civile quand il y a désaccord dans les membres. Le successeur de Pierre fait sienne la pensée toujours actuelle de saint Cyprien: « L'unique source d'où ont surgi les hérésies et d'où sont nés les schismes, c'est que l'on n'obéit point au Pontife de Dieu et que l'on ne veut pas reconnaître dans l'Église et en même temps un seul pontife et un seul juge qui tient la place du Christ ⁴⁷. » L'histoire est là pour prouver que tous ceux qui ont quitté le bercail du Christ ont imité la conduite orgueilleuse de l'ange déchu: « Je ne servirai pas. »

Cette unité de l'Église, le pape la compare à l'unité merveilleuse et très profonde entre tous les membres de l'organisme humain de telle sorte que si un membre brise le lien qui le rattache au tout, il est voué à la mort. Nous retrouvons cette idée léonienne dans l'encyclique sur l'unité de l'Église: « Pour mieux montrer l'unité de son Église, Dieu nous la présente sous l'image d'un corps animé, dont les membres ne peuvent vivre qu'à condition d'être unis avec la tête et d'emprunter sans cesse à la tête elle-même leur force vitale; séparés, il faut qu'ils meurent ⁴⁸. »

Le zèle si apostolique du grand pape se mesure à l'étendue de l'Église, c'est-à-dire embrasse toutes les parties du monde. Entre temps des esprits modernes propageaient une doctrine préjudiciable à l'Église, connue sous le nom d'« Américanisme ». Ces opinions nouvelles demandaient, sous prétexte de favoriser l'entrée des dissidents dans le

⁴⁶ A.S.S., 23 (1890-91), 520: « Qua temporum calamitate afflictamur, id primum petendum curandumque esse censemus, ut cum hierarchico ordine vincula christianæ familiæ arctiore in dies necessitudine constringantur; ita plane, ut fidelis Episcopus suis omni voluntate et observantia adhærescant, quum maxime vero ad Episcopum ecclesiæ universæ fidem, obtemperacionem, pietatem filiorum retineant alacres et profiteantur non timide. »

⁴⁷ *Epist. XII, ad Cornelium*, n° 5 (PL 3bis, 828-9): « Neque enim aliunde hæreses abortæ sunt, aut nata sunt schismata, quam dum sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in Ecclesia ad tempus sacerdos, et ad tempus iudex vice Christi cogitatur. »

⁴⁸ A.S.S., 28 (1895-96), 714: « Quo melius Ecclesiam effingat unicam, similitudinem animati corporis informat, cujus non aliter victura membra sunt, nisi colligata cum capite, vim ad se vitalem ex capite ipso traducant: sejuncta, necesse est emori. »

véritable bercaïl du Christ, un adoucissement dans la législation ecclésiastique, une adaptation au genre de la civilisation moderne. On exaltait aussi les vertus naturelles au détriment des vertus surnaturelles, on prêchait l'importance des vertus actives et en conséquence le peu de valeur des vertus passives, comme l'humilité et l'obéissance. Le pape réfute cette erreur dans la lettre *Testem Benevolentiae* (22 janvier 1899) envoyée au cardinal Gibbons et il affirme que l'Église ne peut changer sa constitution, son dogme, sa morale car elle est une : « Il n'y a qu'une Église, une par l'unité de la doctrine comme par l'unité de gouvernement, c'est l'Église catholique ⁴⁹. »

Une seule Église véritablement une parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu, un seul Christ, un seul chef visible, une seule foi. Et ceux qui ne partagent pas ces sentiments ne sont pas dans la religion telle que voulue par Dieu. Léon XIII fait allusion dans son encyclique *Præclara gratulationis* (20 juin 1894) aux groupes religieux qui ne jouissent pas de cette véritable et parfaite unité, prérogative propre à l'Église du Christ. Le zèle éclairé du pape lance un appel charitable à nos frères séparés pour qu'ils reviennent au bercaïl du Christ :

Sous l'empire, non pas certes de quelque motif humain, mais de la charité divine et du zèle du salut commun, nous vous demandons le rapprochement et l'union; Nous entendons une union parfaite et sans réserve : car telle ne saurait être aucunement celle qui n'impliquerait pas autre chose qu'une certaine communauté de dogmes et un certain échange de charité fraternelle. L'union véritable entre les chrétiens est celle qu'a voulue et instituée Jésus-Christ et qui consiste dans l'unité de foi et de gouvernement ⁵⁰.

Mais son regard embrasse tous les peuples et veut les voir revenir tous dans le sein de la vraie et unique Église. Aux divers groupes protestants, il rappellera la nature de la véritable unité voulue par le Christ dans son encyclique *Satis Cognitum* et réfutera les fausses conceptions de l'unité qui ne cadrent pas avec la nature de la vraie Église :

⁴⁹ A.S.S., 31 (1898-99), 479 : « Una, unitate doctrinæ sicut unitate regiminis, eaque catholica est Ecclesia. »

⁵⁰ A.S.S., 26 (1893-94), 708-709 : « Nulla quidem humana re, sed caritate divina, communisque salutis studio permoti, reconciliationem conjunctionemque cum Ecclesia romana suademus : conjunctionem intelligimus plenam ac perfectam : talis enim debet esse nullo modo potest ea, quæ nihil amplius inducat, quam certam aliquam dogmatum credendorum concordiam fraternæque caritatis commutationem. Vera conjunctio inter christianos est, quam auctor Ecclesiæ Jesus Christus instituit voluitque in fidei et regiminis unitate consistens. »

Or, si nous examinons les faits, nous constaterons que Jésus-Christ n'a point conçu, ni institué une Église formée de plusieurs communautés qui se ressembleraient par certains traits généraux mais seraient distinctes les unes des autres, et non rattachées entre elles par ces liens, qui seuls peuvent donner à l'Église l'individualité et l'unité dont nous faisons profession dans le symbole de la foi: Je crois à l'Église . . . Une⁵¹.

Même l'Église anglicane, qui, parmi toutes les communautés protestantes, est la plus voisine de la véritable Église, ne jouit que d'une unité partielle. Ce sont plutôt des groupes particuliers, autonomes, nationaux qui ne sont pas rattachés à une seule tête de manière à ne former qu'un seul peuple de Dieu. Ce ne sont pas des parties essentiellement ordonnées au tout — comme c'est le cas dans l'Église du Christ, — mais des parties qui se ressemblent par certains aspects sans aucune relation profonde à un tout parfait. Le père Congar décrit les caractères de ces diverses communautés protestantes en ces termes: « Elles possèdent une foi commune et des ordres identiques. Elles partagent les mêmes idées, elles observent grosso modo les mêmes pratiques, elles réagissent de façon pareille devant les problèmes théologiques et les méthodes de dévotion⁵². »

Léon XIII se présente donc comme un docteur de l'unité de l'Église et aussi comme un vaillant apôtre de cette cause. La société dont il est le chef est unique, elle est une dans sa foi, son gouvernement et sa communion. De plus, une union très intime doit régler les rapports tant de la hiérarchie que du peuple soumis à cette autorité ecclésiastique. De même que la force d'une armée vient de son obéissance au même chef, ainsi, le triomphe de l'Église du Christ sur les menées diaboliques ne s'obtiendra que par une soumission parfaite à toutes les directives venant de Rome.

L'union en vue de l'action et de la lutte, sous la conduite de la hiérarchie, prépare les âmes à s'enrôler dans la milice de l'action catholique. Par là, nous voyons l'enseignement profond et toujours

⁵¹ A.S.S., 28 (1895-96), 712: « Jamvero, si ad id respicitur quod gestum est, Ecclesiam Jesus Christus non talem finxit formavitque, quæ communitates plures complecteretur genere similes, sed distinctas, neque iis vinculis alligatas, quæ Ecclesiam individuum atque unicum efficerent, eo plane modo, quo Credo unam... Ecclesiam in symbolo fidei profiteamur. »

⁵² *Chrétiens désunis*, p. 243. — Nous trouvons aussi dans cet ouvrage une étude très intéressante sur le problème des chrétiens dissidents et des chrétientés dissidentes, p. 277-308.

vivant de ce pape qui continue, par ses écrits, à éclairer la génération du XX^e siècle

Nous avons pu constater avec quelle ampleur comme avec quelle sûreté de doctrine, Léon XIII a résolu le problème de l'unité de l'Église. Il a exprimé la vérité avec fermeté, mais avec une fermeté motivée par une charité vraiment apostolique.

Si les circonstances réclamaient cette étude approfondie sur l'unité, n'allons pas croire que Léon XIII a ignoré les autres notes de l'Église. Ses écrits sont là pour démontrer que la pensée léonienne embrasse les quatre marques de l'Église déjà indiquées.

CONCLUSION.

Nous nous sommes efforcés, au cours de ce travail, de comprendre la pensée de Léon XIII sur l'Église. Tentative peut-être trop hardie, puisqu'il s'agit d'analyser les œuvres d'un génie qui a éclairé les intelligences durant les vingt-cinq années de son glorieux pontificat. D'autre part, nous n'avons pas eu l'intention d'élaborer un traité complet de l'Église, mais seulement de présenter une synthèse de la pensée léonienne sur les problèmes ecclésiologiques.

Maintenant après cette étude, nous comprendrons mieux les préoccupations pastorales de Léon XIII qui voulait affermir les catholiques dans leur foi et ramener les dissidents à l'unité dans le Christ. Dans la poursuite de cet idéal apostolique, le pape devient un apologiste animé d'une charité constructive et d'une énergique fermeté.

Les adversaires de l'Église sont désarmés par la logique persuasive des arguments léoniens et même ils sont forcés d'admirer les grandeurs et la sublimité de cette mystérieuse institution dont il est le chef et le vaillant défenseur.

Léon XIII a su nourrir son esprit aux plus pures sources de la théologie patristique, chez saint Augustin, et à l'école de saint Thomas, il est devenu maître dans la méthode scolastique. On apprécie justement l'orientation nouvelle donnée aux études par la réintégration salutaire de saint Thomas dans l'enseignement. Et Pie XI, dans la constitution apostolique des « Universités et des Facultés d'Études

ecclésiastiques », constitution promulguée le 24 mai 1931, propose au théologien la méthode suivie par Léon XIII ⁵³.

Nous reconnaissons l'Église, société divino-humaine chargée de pourvoir au salut des âmes. C'est, en quelques mots bien expressifs, le Corps mystique du Christ vivifié et unifié sous l'action de l'Esprit-Saint. De plus, cette institution, faite pour les hommes, créatures intelligentes et sensibles à la fois, porte des marques qui la distinguent des autres religions. Léon XIII insiste sur l'unité parce que c'est le point le plus visé par les ennemis de l'Église, et aussi parce qu'il veut réunir toutes les âmes dans le seul bercail voulu par le Christ.

Léon XIII passe brièvement sur les autres notes et envisage le problème si complexe des relations de l'Église et de l'État. On se représentait l'Église comme l'ennemie née de la civilisation. Léon XIII va d'abord préciser les caractères des deux sociétés parfaites, puis établir leur juridiction propre et enfin proclamer la supériorité de l'Église. Cette dernière mérite le titre si glorieux de bienfaitrice de la vraie civilisation.

Léon XIII a réussi à montrer l'Église sous son vrai jour, telle que Jésus l'a instituée. Et ce faisant, il l'a présentée aussi sous des dehors accueillants afin d'attirer les âmes vers cette cité sainte.

Garder contact avec les œuvres léoniennes — nous en avons la conviction profonde — non seulement nous préserve de l'erreur, mais apporte une lumière pour régler les problèmes actuels qui se posent dans l'Église. Il serait dès lors avantageux de recourir aux enseignements de Léon XIII sur la véritable nature, tant de l'État que de l'Église pour bien déterminer leurs champs d'activité. Par là, on réfuterait les conceptions d'un État totalitariste, communiste ou matérialiste qui ne veut pas de Dieu et de sa morale. Les droits et les devoirs des membres de la hiérarchie et des citoyens, les sages directives sur l'organisation des séminaires, sur la formation des prêtres et sur le ministère, l'unité de l'Église, la mariologie, voilà autant de sujets intéressants à étudier dans Léon XIII.

Parcourir les écrits de Léon XIII, c'est fréquenter à la fois un théologien éminent et un apôtre infatigable de la vérité et de la justice.

⁵³ Voir *Deus scientiarum Dominus*, dans *A.A.S.*, 23 (1931), 253.

Le jugement si objectif de Bellamy sur la théologie léonienne reste toujours vrai :

Avec moins de concision peut-être, mais avec plus d'ampleur, d'onction et d'éloquence, Léon XIII suit généralement la méthode ordinaire, commentant tour à tour l'Écriture et les Pères, citant presque toujours saint Thomas, et entremêlant le tout de ses réflexions personnelles. À l'accent qu'elles dégagent, toutes ces lettres montrent bien que c'est le docteur suprême qui parle, et que c'est un théologien qui tient la plume⁵⁴.

Il mérite bien cette dénomination par laquelle on le caractérise : *Lumen in Cælo*. La science et les vertus ont brillé sur le trône de Pierre durant ce règne si glorieux pour l'Église.

Une si juste et si haute conception de l'Église stimule toutes les âmes catholiques, tant dans la portion choisie de la hiérarchie que dans les autres membres, à vivre dans une union plus étroite, union dans la charité pour travailler toujours sous la vigilance de l'autorité pontificale.

D'ailleurs, Pie XI, ainsi que Pie XII dans son encyclique sur le Corps mystique, utilise largement les expressions mêmes de Léon XIII. Ce qui prouve que ce dernier, par ses enseignements, déborde son époque et projette une lumière toujours vive sur nos problèmes actuels.

Voilà pourquoi nous ne croyons pas avoir travaillé inutilement en présentant un travail d'ordre positif sans doute, mais qui revêt un caractère pratique par la solution apportée à nos problèmes du XX^e siècle.

Léon XIII compare souvent l'Église à une armée rangée en bataille, bien disciplinée, soumise à son chef. Elle possède les gages d'une victoire assurée. De même, et cela est encore vrai parce que les liens sont plus forts, la vie d'union entre les différents membres de l'Église, vie qui s'alimente dans la charité du Christ va conduire cette société à un triomphe définitif sur le démon, puisqu'elle jouit de l'assistance divine jusqu'à la fin du monde : « Et voici que je suis avec vous, tous les jours jusqu'à la consommation des siècles⁵⁵. »

⁵⁴ Voir J. BELLAMY, *La Théologie catholique au XIX^e siècle*, p. 176.

⁵⁵ *Matth.*, 28, 20 : « Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi. »

On comprend alors que la conception léonienne du mystère de l'Église est traditionnelle et apparaît comme un développement solidement agencé des idées synthétisées dans le concile du Vatican:

L'Église par elle-même, à cause de son admirable propagation, sa sainteté éminente et sa fécondité intarissable en toutes sortes de biens, à cause de sa catholique unité et de son inaltérable stabilité, offre un grand et perpétuel motif de crédibilité et un témoignage irréfragable de la divinité de sa mission ⁵⁶.

Victor CHAUMONT, prêtre.

⁵⁶ *Conc. Vaticanum*, Sessio III, c. 3 dans DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum* (Herder 1937), n° 1794 : « Etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile. »

Trois siècles d'histoire ¹

*Denis Derome-Descarreux (1624-1697)
et sa descendance.*

Les peuples qui conservent une
longue vie sur la terre sont
ceux qui honorent leurs ancêtres
(M^{gr} Gerbet).

Depuis quelques années, nombre de Canadiens de vieille souche, fiers de leurs ancêtres, se sont efforcés de retracer leur lignée ancestrale jusqu'aux origines de la colonie et même jusqu'en France. Aussi, quand le succès a couronné leurs efforts, avec quelle légitime satisfaction ne présentent-ils pas à leurs parents et à leurs amis, le fruit de leurs recherches.

Le R. P. Archange Godbout, o.f.m., président de la Société généalogique canadienne-française, a commenté dans sa belle étude nos hérédités provinciales françaises. « La curiosité humaine, dit-il, a toujours scruté avec intérêt le mystère de ses origines. Pour nous, Canadiens français, dont le passé se cache derrière les brumes de l'océan, ce nous est une double satisfaction de saluer la France comme notre mère patrie et de nous savoir originaire de telle ou telle ancienne province de France.

« Le Canadien d'aujourd'hui n'est plus, tous l'admettent, ni normand, ni poitevin, ni champenois. Par le jeu compliqué des alliances un type uniforme est en voie de se former. Il reste cependant acquis que les caractéristiques de telle province nous ont marqués plus profondément ². »

Parmi tous les peuples, la Nouvelle-France a le rare privilège d'avoir amassé et conservé un nombre considérable de documents, même sur les plus modestes de ses colons.

¹ Texte présenté à l'assemblée de la Société généalogique canadienne-française, tenue à la Bibliothèque de la Ville de Montréal, le 14 mai 1947. Préface à *La Famille Derome-Descarreux 1653-1947*, ouvrage en préparation.

² *Les Archives du Folklore*, tome I, 1946.

DENIS DEROME-DESCARREAUX, UN HUMBLE COLON.

Vers l'année 1653, quarante-cinq ans après la fondation de Québec, pendant la pire période de la lutte contre les Iroquois, Denis Derome-Descarreaux venait tenter fortune dans la Nouvelle-France. Il quittait sa commune de Myennes située près de Cosne dans l'ancienne province du Nivernais, aujourd'hui département de la Nièvre, l'un des plus riches pays de France.

La première mention que nous trouvons de l'arrivée de Derome au Canada, se trouve dans un acte rédigé à Québec par le notaire Guillaume Audouard, le 19 octobre 1653, et par lequel il établit une tannerie avec Urbain Beaudry.

Denis Derome-Descarreaux, originaire de la province du Nivernais.

C'est son contrat de mariage, dressé par le même Audouard, à la Côte de Beaupré, quatre ans plus tard, le 3 avril 1657, qui nous apprend que Denis Derome venait de la commune de Myennes, voisine de la ville de Cosne, dans la province du Nivernais.

Où est exactement située la ville de Cosne en France ?

D'après le *Dictionnaire universel de France*, publié à Paris en 1726 par J. Saugrain,

Cosne était une ville du Nivernois, diocèse d'Auxerre, intendance d'Orléans, population de 3.302 habitants.

Il y a dans cette ville, un grenier à sel et une collégiale dont les bénéfices vont à la Collation de l'évêque d'Auxerre, un couvent de Bénédictins; il y a aussi un couvent d'Augustins, et le Prieuré de Saint-Jean qui est d'un revenu considérable; il y a dans son voisinage une abbaye dédiée à saint Laurent; elle est de l'Ordre de saint Augustin. Les environs de cette ville sont abondants en vins et en blés.

Les rues sont étroites et tournoyantes. Elle a beaucoup perdu pendant les guerres de religion.

Elle est située au bord de la Loire à la chute de la petite rivière Nohain. Ses faubourgs sont beaux et aussi peuplés que la ville.

Aux environs de cette ville, il y a plusieurs forges de fer; on estime beaucoup les ciseaux et les couteaux de ces fabriques.

Le *Larousse du XX^e siècle* publié deux siècles plus tard, nous donne les détails suivants:

Les habitants de Cosne se laissèrent séduire, les premiers dans le diocèse d'Auxerre, par les principes de Calvin. L'évêque d'Hinteville prit, sans différer, les mesures les plus sévères pour y arrêter les progrès de

l'hérésie (1543). Un prêtre de Gien s'étant marié dans cette ville, avec une fille de Donzy, il le fit arrêter et le condamna à être dégradé publiquement, puis brûlé après avoir été étranglé par le bourreau (1551).

Comment Denis Derome se décida-t-il à passer au Canada ? Était-ce par manque d'emploi ? Était-il poussé par l'esprit d'aventure ? Un colon déjà établi en Nouvelle-France ou certains agents de colonisation l'y aurait-il poussé ou sollicité ?

Causes d'émigration ³.

La guerre de Trente Ans ne prit fin qu'en 1648 par le traité de Westphalie. Elle fut suivie par une agitation intérieure en France, la Fronde. La guerre de Trente Ans avait coûté très cher; il fallut imposer des taxes, à savoir l'édit du toisé (sur les maisons construites autour de Paris), la taxe des aisés et le tarif. Le mécontentement s'accrut et ce fut la Fronde: la Fronde parlementaire (1649), la Fronde des Princes (1650), l'union des deux Frondes (1651-1652). Puis ce fut le scandale d'un Condé à la tête de troupes espagnoles qui harcelèrent la France pendant onze années, jusqu'en 1658.

La ville de Cosne, patrie de Denis Derome, ne s'associa que faiblement aux fauteurs de la Fronde. Ses habitants conservèrent fidélité au roi malgré la victoire de Bleneau que le prince de Condé remporta sur le maréchal d'Hocquincourt, à trois lieues à peine des murs de cette ville, derrière lesquels les fuyards cherchèrent un abri (1652). Ce combat avait lieu quelques mois à peine avant le départ de Derome pour les terres lointaines de l'Amérique ⁴.

La misère publique était grande alors en France. L'industrie française était en déclin. Lorsque Colbert prit le pouvoir, les importations annuelles de la France s'élevaient à 26.000.000 de livres. Ses exportations, par contre, ne dépassaient pas 18.000.000 par année et parfois ne furent que de 12.000.000 de livres. L'argent français s'en allait donc à l'étranger ⁵.

C'est pendant cette période de crise que se firent la propagande d'émigration et le recrutement de colons pour la Nouvelle-France.

³ L'abbé A. MAHEU, *Un colon de la Nouvelle-France*, dans *Mémoires de la S. G. C.-F.*

⁴ Aristide GUILBERT, *Histoire des Villes de France*, tome IV.

⁵ L'abbé A. MAHEU, *Un colon de la Nouvelle-France*, dans *Mémoires de la S. G. C.-F.*

Jean Juchereau, Giffard, Le Gardeur de Repentigny et les *Relations* des Jésuites activaient sans cesse le courant migratoire qui captait naturellement l'attention des ouvriers et des hommes de métier plutôt que celle des agriculteurs.

Une fois rendu en Nouvelle-France, Denis Derome apparaît dans une foule de contrats et d'actes qui nous permettent de suivre sa vie de ce côté-ci de l'Atlantique.

La Société de Denis Derome et d'Urbain Beaudry en 1653 à Québec.

Avant de venir au Canada, Denis Derome semble avoir pratiqué le métier de taillandier. Où avait-il appris ce métier ? Probablement à Cosne, ville renommée par ses forges de fer au XVII^e siècle.

Le 19 octobre 1653, il ouvre à Québec une taillanderie en société avec Urbain Beaudry, lequel était marié à la sœur de Pierre Boucher, gouverneur des Trois-Rivières. Dans cet atelier, on fabriquait des outils propres à tailler pour les charpentiers, les charrons, etc. Le texte de son contrat d'association avec Urbain Beaudry est fort intéressant par la lumière qu'il jette sur les conditions de la vie à l'époque.

Ce contrat passé à Québec en l'étude d'Audouard, à la date du 19 octobre 1653, porte le titre de « Société entre Denis Derome et Urbain Beaudry » :

Furent présents en leurs personnes, Denis de Rome, compagnon Taillandier et Urbain Beaudry aussy Taillandier, lesquels ont Recongneus, confessé Recognoissent en confessent par ces présentes sestre obligés réciproquement lun envers lautre açaavoir de travailler par communauté lun avecq Lautre et que les besognes qui seront faictes en la forge, seront partagés moitié par moitié et profit à condition que led. Denis de Rome sera tenu et obligé de bailler huict journées de travail en la terre au printemps aud. Beaudry et huict autres journées en Lautomme en faveur du blanchissage que la femme dud. Beaudry sera tenu luy faire pendant lad. communauté. Lad. association faicte pour un an à commencer au Jour et feste de la Toussaint prochainement venant et finir à pareil jour de Lannée mil six cens cinquante quatre. Ne sera tenu led. de Rome fournir autre chose que la moitié du charbon quy sera employé en la forge et comme aussy moitié du fer & cuir ensemble sa nourriture, et moitié du bois de chauffage. S'oblige led. Beaudry luy faire apprester son boire et manger ensemble, luy prester le logement pendant lad. communauté sans luy en rien demander ny prétendre Les dittes choses cy dessus accordées entre les parties. Promettant . . . Ogligeant leurs biens présents et avenir . . . faict et passé en lestude du Notaire soussigné le dix neuvième jour de Octobre mil six cens cinquante trois, en présence Honorable homme Charles Sevestre, commis Gnal au magasin en ce pays et Jacques Loyer,

Sieur de Latour qui ont signés avec les parties. (signé): urbain beaudry, denis derome, C. sevestre, j. loyer, Audouard, notaire.

Denis Derome se marie.

Après quatre longues années de dur travail à l'atelier avec son associé Beaudry, Denis Derome songe lui aussi à fonder un foyer. Son choix est tombé sur Jacqueline Roullois, fille de Michel Roullois et de Jeanne Masline. On passe d'abord le contrat notarial qui établit la communauté de biens selon la coutume de Paris. Cette formalité se fait le 3 avril 1657, à la Côte de Beaupré dans la demeure de Michel Roullois, père de la future. Par cet acte, Michel Roullois, le futur beau-père, promet de donner une vache dans trois ans (1660) et dix-huit minots de froment dans quatre ans (1661), et d'habiller la mariée à la discrétion de la belle-mère. Ce contrat est l'occasion d'une réunion de famille comme c'est l'usage alors. Parmi ceux qui assistaient à cette réunion et signent l'acte, mentionnons d'abord Denis Derome, le futur époux, dont la calligraphie est bonne; Urbain Beaudry, son associé; Pierre Saint-Denis, Aubert et Élisabeth Couillard. La future, Jacqueline Roullois, âgée seulement de treize printemps, ne signe point et appose sa marque. Elle est entourée des siens, d'abord de ses père et mère qui tous deux font aussi leur croix, ensuite des sieurs Toupin et Gravelle qui signent de la même manière.

Le mariage de Denis Derome à Jacqueline Roullois est célébré à la Côte de Beaupré le 17 avril suivant. Le P. Richard officie à la cérémonie religieuse. Cette cérémonie se déroule avec moins de solennité, si l'on en juge par le nombre de personnes mentionnées dans l'acte. En voici le texte:

Le dix-septième d'avril mil six cent cinquante sept, après la publication des bans 1er, 2ème, 3ème d'avril, semaine de Pasques, ne s'estant trouvé aucun empêchement, le révérend père Richard a marié en la Coste de Beaupré par ordre et commission du Révérend père Supérieur, Jean De Quen Denis de Rome, fils de deffunt Jean de Romme et de Marie Goultier de la paroisse de Mienne Le Cosne, Evêché d'Auxerre d'une part; et Jacqueline Roullois, fille de Michel Roullois et de Jeanne Masline de la paroisse de St-Cosme, Le Verd., évêché de Mans à présent de cette paroisse et habitants de la Coste de Beaupré en présence de témoins connus. (signé) Thierry de Lètre, pierre foucaud, simon Guyon, A. Richard, ptre.

Denis Derome, propriétaire en 1662.

Dans son acte de foi et d'hommage, Denis Derome déclare tenir des seigneurs une place sise en la basse-ville de Québec, contenant quarante pieds de front sur dix-huit pieds de profondeur, regardant vers le fleuve Saint-Laurent et tenant d'un côté à la montagne sous le fort Saint-Louis, du côté sud à la concession de François Boyvin et du côté nord à Pierre Denis, sieur de la Ronde.

Derome déclare que ce terrain lui a été concédé le 10 juillet 1662 par le gouverneur d'Avaugour, moyennant la rente annuelle de deux sols, payable chaque année le jour de la Saint-Remi. Denis Derome déclare en plus avoir fait bâtir une maison et une chambre à feu, une cave servant de boutique de forge, un grenier dessus, et derrière, un fournil.

Le ministre Colbert, dans un arrêt en date du 15 avril 1684, ratifie et confirme la concession de terrain faite à Denis Derome en l'année 1662.

Les premières années de vie conjugale du colon sont marquées de graves événements publics. En 1660, Dollard arrête la ruée iroquoise. L'année 1661 est notable par les ravages que font les Iroquois à la Côte de Beaupré et dans l'Île d'Orléans; des familles complètes sont anéanties ⁶.

Le grand sénéchal Jean de Lauzon, fils aîné du gouverneur, et six de ses compagnons perdent la vie le 22 juin 1661 dans une rencontre avec les Iroquois, près de la rivière Maheu, dans la paroisse de Saint-Jean ⁷.

L'arrivée de M^{sr} de Laval en 1659 et la fondation du séminaire de Québec quatre ans plus tard, donnèrent une forte impulsion religieuse. On peut imaginer les protestations des habitants quand le nouvel évêque, trois ans après son arrivée (1663), établit la dîme du vingt-sixième minot ⁸.

Les époux Derome, sans doute par prudence car les incursions des Iroquois sont toujours à craindre, se préparent à toute éventualité au cas où le malheur les frapperait.

⁶ *Relations des Jésuites.*

⁷ *B. R. H.*, vol. 53, n° 1.

⁸ *Jugements et Délibérations du Conseil souverain*, tome I, p. 927.

C'est probablement pour cette raison que le 20 juillet 1662, Denis Derome et son épouse font un acte de donation mutuelle devant le notaire Audouard. Cette pièce équivaut à un testament et se résume à ceci: d'un commun accord, celui des deux conjoints qui mourra le premier s'engage à faire don de tous ses biens au survivant et ce à l'unique condition qu'il n'y ait pas d'enfants issus de leur mariage.

En l'année 1664, Denis Derome apparaît à trois reprises différentes devant le Conseil souverain. Une première fois le 15 mars, il est condamné à payer à Jean Gitton, marchand, la somme de 55 livres. Une deuxième fois le 5 avril, il est encore condamné à payer la somme de 108 livres à un autre marchand de Québec, Mathurin Morisset. Enfin le 26 avril, Derome est plus chanceux et gagne sa cause cette fois-là: Élie Dusseau est condamné à lui payer tout ce qu'il lui doit dans la huitaine.

Et dans la même année, le 16 juillet, les époux Derome se transportent chez le notaire Pierre Duquet qui leur dresse une autre donation mutuelle. Elle renferme les mêmes clauses que la précédente.

L'arrivée de l'intendant Talon stimula fortement la colonie. À peine débarqué, Talon résolut de procéder à un recensement détaillé de la Nouvelle-France, et cela fut fait en 1666.

Voici comment le recenseur désigne la famille Derome: « Denis Derome dit Descarreaux, 42 ans, taillandier; sa femme, Jacqueline Roullois, 22 ans; Pierre Boubier, 26 ans, domestique taillandier. »

La famille prospère.

Le prochain grand événement qui ensoleilla le logis des époux Derome, fut la naissance de Marie, la fille aînée, que l'on porta au baptême le 10 novembre 1669; il y avait douze années qu'ils étaient mariés.

Cette année 1669 est également remarquable par la création des milices obligatoires.

En 1670, c'est l'institution des allocations aux familles nombreuses. On accorde une pension de 300 livres par an aux familles de 10 enfants et une allocation de 400 livres aux familles de 12 enfants et plus ⁹.

⁹ *Ibid.*

Assurément Derome, malgré ses treize années de mariage, n'en pouvait profiter.

L'année 1673 est marquée par un différend assez grave entre Denis Derome et son voisin, Pierre Normand, taillandier comme lui. Normand est à se construire une maison et Derome exige que le premier étage de cette maison soit construit en pierre, comme mesure de protection contre l'incendie. Normand refuse de se soumettre à ces exigences. Le différend est porté jusqu'au Conseil souverain qui rend la décision suivante: « Pierre Normand a gain de cause et on lui accorde le droit de continuer à construire sa maison en bois. Le Conseil Souverain donne en outre l'ordre à Denis Derome, de surveiller étroitement les feux de sa forge, afin de prévenir les incendies. Si un incendie est causé par les feux de sa forge, Derome en sera tenu responsable. »

Denis Derome, habile artisan.

Le 29 avril 1675, Denis Derome et Pierre Soumande tous deux taillandiers, agissent comme arbitres dans un différend entre Pierre Normand et Guillaume Fournier¹⁰.

L'année suivante, le 14 août 1676, le Conseil souverain condamne Nicolas Druelle à livrer à Derome « 25 pipes de charbon¹¹ ».

Au recensement de 1681, le recenseur désigne la famille de Denis Derome comme suit: « Denis Derome dit Descarreaux, taillandier, 55 ans; Jacqueline Roulois, sa femme, 35 ans; enfants: Marie, 12 ans; Elizabeth, 9 ans; Denis, 7 ans; Jean, 3 ans; Michel, 1 an; domestique, Pierre, 30 ans. Un fusil, une vache. »

Denis Derome habitait la basse-ville de Québec qui comptait trois autres taillandiers dont voici les noms: Jean Gauthier, Jean Charron-Laferrrière et Pierre Soumande. La fille de ce dernier, Marie Soumande, fut la marraine de Marie, la fille aînée de Denis Derome.

Son cinquième voisin est le maçon, François Du Carreau. Au recensement de 1681, on lui attribue l'âge de 40 ans. Quelle parenté y avait-il entre ces deux Des Carreaux? Étaient-ils proches parents? Rien nous l'indique.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ La pipe était une ancienne mesure de capacité en usage en France et valait environ 423 pintes, soit un peu plus de 393 litres (Larousse).

François Du Carreau ou Des Carreaux contracta deux mariages : le premier probablement en France, avec Gillette Blanchard, et le second à Québec avec Marie Renouard, le 22 juillet 1702.

De ces deux unions il n'eut qu'une fille, Marguerite, qui devint l'épouse de François Allaire en 1703. François Des Carreaux ne semble pas avoir laissé de descendance masculine.

*Incendie de la basse-ville de Québec en 1682*¹².

Dans la soirée du 4 août 1682, toutes les maisons de bois de la basse-ville de Québec furent détruites, à l'exception de celle de Charles Aubert de la Chesnaye.

René-Louis Chartier de Lotbinière, lieutenant-général de la prévôté de Québec, nous a laissé un procès-verbal de cet incendie. Cinquante-cinq corps de logis avaient été incendiés avec les meubles et les marchandises qu'ils contenaient. De plus, le chemin qui conduisait de la basse à la haute-ville, qui était soutenu et retenu par des pieux et des pièces de charpente, fut presque entièrement détruit. Le désastre était grand, puisque ce chemin était la seule communication entre les deux quartiers de la ville.

En l'année 1682, lors de leur vingt-cinquième anniversaire de mariage, les époux Derome s'étaient déjà enrichis de cinq rejetons. Et en cette même année, la ville de Québec est le théâtre d'une grande assemblée de tous les notables de la ville et des environs, afin de discuter des moyens à prendre pour la défense du pays.

Le mois d'août de cette année 1682 apporta un deuil au colon Derome; ce n'était pas un membre de sa parenté, mais un personnage qui lui était cher et avec lequel il fut associé dès les premiers jours de sa venue en Amérique: Urbain Beaudry mourait aux Trois-Rivières.

En 1684, le gouverneur Lefebvre de la Barre entreprend une grande démonstration militaire pour intimider les sauvages, événement qui dut bien faire jaser les bons bourgeois de Québec.

L'année 1685 est remarquable par le développement de l'industrie. On fait venir de France des gens de métier, on leur enjoint de prendre des apprentis et on leur octroie des lettres de maîtrise.

¹² B. R. H., vol. 53, n° 1.

À l'époque où s'éteignait le grand gouverneur Frontenac (1698), Denis Derome avait fini son pèlerinage terrestre. Voyons comment se composait alors sa famille.

Enfants de Denis Derome:

1. *Marie*: Née en 1669, appelée Catherine au recensement de Québec de 1716; parrain, Ange Grignon; marraine, Marie Soumande. En 1694, à l'âge de 25 ans, elle épousa Jean Mondain. Elle décéda à l'Hôtel-Dieu de Québec, le 15 décembre 1721.
2. *Élisabeth*: Née en 1672. Parrain, Jean Maheu; marraine, Élisabeth Aubé. Elle épousa le 7 janvier 1698, Jacques Bernier. Elle mourut à Québec le 9 décembre 1708.
3. *Denis*: Né en 1675. Il vivait encore en 1681. Destinée inconnue.
4. *Jean*: Né en 1678. Il avait eu pour parrain Jancien Amiot, serrurier, et pour marraine Simonne Bisson. Il épousa le 1^{er} février 1706, Marie-Anne Ferret (Ferré), veuve de René Lanceleur. Déjà mère de cinq enfants lors de son second mariage, Marie-Anne Ferret eut trois autres enfants, trois garçons, avec son second époux. Jean Derome fut inhumé le 16 juin 1711 à Québec; son épouse, Marie-Anne Ferret, l'avait précédé dans la tombe, de trois jours seulement.
5. *Michel*: Né en 1680. Parrain, Michel Guyon de Rouvray; marraine, Ursule Levasseur. Il contracta deux mariages: en premières noces, il épousa Madeleine Dussault à Québec, en 1705; en secondes noces, il convola avec Marie-Louise Métivier, également à Québec, en 1718. Leurs descendants ont proliféré dans les régions de Québec et de Montréal. Michel Derome fut inhumé le 14 mai 1743 à Québec.
6. *Jeanne*: Née en 1683. Parrain, Étienne de Saintes; marraine, Jeanne Pellerin. Elle épousa à l'âge de 23 ans, en 1706, Étienne Amiot-Villeneuve. Elle mourut en 1715, un mois et demi après la naissance de son septième enfant.
7. *Angélique-Félicité*: Née en 1685. Parrain, Jean-Baptiste Duquet; marraine, Élisabeth Chasle. Elle épousa en 1711 à l'âge de 26 ans, Étienne Loisy dit Desrochers, originaire de la Beauce, en

France. Angélique Derome mourut à Québec le jour de Noël 1759, quelques mois après la capitulation de cette ville.

La descendance de Denis Derome et de Jacqueline Roullois a été continuée par leurs deux fils, Jean et Michel. Ce dernier contracta deux mariages; il fut le père de 15 enfants dont les descendants es-saimèrent dans les deux régions de Québec et de Montréal.

Les descendants de Jean se divisèrent en deux groupes: celui de la région de Québec et celui de la région de Montréal. Ce dernier groupe s'étend à Saint-Philippe de Laprairie, L'Acadie, près de Saint-Jean, Saint-Jacques-le-Mineur, La Tortue ou Saint-Mathieu de Laprairie.

Ravages de la maladie.

Au mois de mars de l'année 1692, Denis Derome est hospitalisé à l'Hôtel-Dieu de Québec pour une période de 25 jours. Il est alors âgé de 72 ans. Le mois suivant, en avril, il est traité de nouveau à la même institution pendant tout le mois et, d'après les registres de cet hôpital, Derome aurait quitté l'Hôtel-Dieu le 30 mai 1692, apparemment en bonne voie de guérison.

En l'année 1698, s'éteignait Louis de Buade, comte de Frontenac, homme hautain, mais ferme et courageux. Il fut le plus éminent des gouverneurs de l'ancien régime depuis Champlain.

La fin d'une existence. Mort de Denis Derome.

Au cours des dernières années de Denis Derome, on ne trouve à signaler que le mariage de sa fille aînée Marie, âgée de 25 ans, qui quitta le foyer pour épouser Jean Mondain, le 16 novembre 1694.

On ne sait ni où ni comment mourut Derome, ce dut être au cours de 1697. Il décéda probablement à l'Hôpital général de Québec¹³. Comme les registres de cette institution pour la dite période n'existent plus, l'acte de sépulture de notre ancêtre reste introuvable. Né vers 1624, il avait à peu près 74 ans.

La veuve.

Après la mort de son mari, nous retrouvons souvent Jacqueline Roullois devant le Conseil supérieur pour le règlement de différents

¹³ *Jugements et Délibérations du Conseil souverain*, tome IV, p. 1065.

litiges. Elle fut témoin de la mort de trois de ses enfants: Élisabeth en 1708; Jean, mort prématurément à l'âge de 33 ans, en 1711 et Jeanne, épouse d'Étienne Amiot, décédée en 1715.

Jacqueline Roulois acheva sa laborieuse et méritoire existence. Environ vingt ans après la mort de son mari, le 17 mai 1718, les glas de la cathédrale annonceront que la première aïeule d'une nombreuse postérité est allé recevoir là-haut sa récompense. Elle avait 74 ans.

LES DEROME-DESCARREAUX SUR LA RIVE SUD PRÈS DE MONTRÉAL AU XVIII^e SIÈCLE.

Vers 1767, Jean-Baptiste Derome-Descarreaux, petit-fils du premier colon, vint demeurer à Montréal avec sa famille. Trois de ses fils, Magloire-Vivier, Michel et François épousèrent des Montréalaises, et leurs descendants se multiplièrent dans la future métropole. Un autre, prénommé Joseph, traversa le fleuve et alla épouser à Longueuil, en 1774, Julie Thuot-Duval. Il s'établit à Saint-Philippe, au ruisseau des Noyers, dans le territoire actuel de la paroisse de Saint-Jacques-le-Mineur, où il mourut prématurément en 1791, laissant deux fils, Joseph et Jean-Baptiste. Ce dernier est l'ancêtre de tous les Derome de la rive sud de Montréal.

Saint-Philippe et ses environs étaient en toute évidence une très riche région; on le constatait à voir sa forêt aux troncs serrés et tous de ces essences amies d'un sol fécond.

Joseph Derome fut très probablement attiré vers cette région par la campagne de recrutement du baron de Longueuil et aussi par la fertilité du sol.

La route qui conduit de la Côte Saint-Lambert à Laprairie était déjà ouverte, et de cet endroit, en suivant les cours d'eau, tels la « petite rivière de Montréal » et la « rivière Saint-Jacques », les colons pouvaient atteindre facilement, en suivant ces voies de communication, les terres appartenant aux RR. PP. Jésuites, situées au ruisseau des Noyers et au ruisseau Saint-Claude.

À cette époque, la desserte religieuse de Saint-Philippe, fondée en 1744, qu'on appelait autrefois *Saint-Jean-François-Régis*, comprenait, vers 1770, tout le territoire actuel de la paroisse et en sus la totalité des paroisses actuelles de l'Acadic, de Saint-Cyprien, de Saint-Édouard,

de Saint-Jacques-le-Mineur, une partie des paroisses de Saint-Michel et de Saint-Mathieu.

La plus belle contrée de l'Amérique du Nord.

Pierre Kalm, qui visita le Canada en 1749, est ordinairement un témoin impartial et un narrateur fidèle. Ce naturaliste suédois parlant de la région qui s'étend de Saint-Jean-sur-Richelieu à Laprairie, en fait la description suivante :

À environ quatre milles du fort Saint-Jean, dit-il, le pays est tout cultivé, et il y a une continuelle variété de champs de blé, de pois et d'avoine. Nous ne vîmes pas d'autres céréales.

Les fermes sont éloignées les unes des autres, et chacune d'elles est entourée de ses champs et de ses prairies. Les maisons, très petites, sont bâties en bois. En guise de mousse, que l'on ne peut se procurer ici, on se sert de glaise pour boucher les fentes dans les murs. Les toits sont très inclinés et couverts en chaume. Le sol est bon, uni et entrecoupé de petits ruisseaux; il n'y a que peu de côteaux. La vue est fort belle et aussi loin que mon regard peut porter, je ne vois que des terres en pleine culture; tous les champs sont couverts de moisson, le blé d'été l'emportant sur les autres sortes de grains. Le sol est encore tellement fertile qu'il n'est pas nécessaire de le laisser en friche. Les forêts sont passablement éclaircies et il est à craindre, qu'avant longtemps, le bois ne devienne très rare. Tel est l'aspect du pays jusqu'à Laprairie et jusqu'à la rivière Saint-Laurent, que nous ne perdons plus de vue maintenant; en un mot, c'est, dans mon opinion, la plus belle contrée de l'Amérique du Nord que j'aie encore vue.

À l'heure du dîner, nous arrivâmes à Laprairie qui est situé sur une petite élévation, près de la rivière Saint-Laurent.

La Prairie de la Madeleine est un petit village sur la rive droite du Saint-Laurent. Tout le pays autour de Laprairie est plat, et ne présente presque pas d'inégalité. De tous côtés, il y a de grands champs de blé, des prairies et des pâturages. La plupart des maisons à Laprairie sont bâties en bois de charpente, à toits inclinés; les fentes dans les murs sont bouchées avec de la terre glaise. Il y a quelques maisons en pierre, principalement de pierre-à-chaux noire, ou de moellons dans ces dernières, les cintres des portes et des fenêtres sont en pierre-à-chaux noire.

La Prairie de la Madeleine contient environ cent maisons.

Voici ce que nous trouvons dans *Voyage au Canada en 1795*, traduit de l'anglais d'Isaac Weld, publié en 1811, concernant les régions de Saint-Jean et de Laprairie: « Le pays des environs de Saint-Jean, dit-il est plat et très dégarni d'arbres, un incendie affreux ayant en 1788, détruit les forêts à la distance de plusieurs milles. »

JEAN-BAPTISTE DEROME-DESCARREAU, 1708-1790,
CAPITAINE DE MARINE.

Né à Québec en 1708, de Jean Derome et de Marie-Anne Ferret, Jean-Baptiste Derome-Descarreaux épousa, en 1732 à Québec, Suzanne Jeanne, et convola en secondes noces dans la même ville, en 1755, avec Madeleine Hunault.

Capitaine de marine, en 1737 il commandait la *Marie Masse*, vaisseau marchand canadien qui faisait des voyages à l'Île-Royale où il transportait des vivres pour le compte d'un marchand de Québec.

Dans une ordonnance en date du 11 août 1745, on retrouve Jean-Baptiste Derome, commandant du bateau le *Saint-Joseph* qui appartenait aux sieurs Havy, négociants de Québec, faisant le cabotage sur la côte du Labrador, avec mission d'y rapporter une cargaison de sel.

Il a été témoin de la dispersion des Acadiens et du retour de plusieurs en terre canadienne de 1755 à 1768.

Il prit une part active à la guerre de Sept Ans (1756-1763). Quand, par le traité de Paris, le Canada fut cédé à l'Angleterre, Jean-Baptiste Derome accepta de rester au pays. Il y vécut dans une paix relative jusqu'à la guerre de l'Indépendance américaine (1774-1782).

Il habitait déjà Montréal depuis sept à huit ans lorsque éclata le conflit qui devait donner naissance à la future république américaine. Il ne semble pas avoir pris part à cette guerre. Son âge devait l'exempter du service militaire. Tout de même, la capitulation de Montréal et l'occupation de cette ville par les Américains pendant environ un an, a dû lui causer des inquiétudes en lui rappelant les horreurs de la dispersion des Acadiens et de la guerre de Sept Ans.

Vers 1767, il quitta la vieille capitale avec sa famille pour aller vivre à Montréal où il y mourut octogénaire le 13 décembre 1790. Il fut inhumé deux jours plus tard dans le cimetière « près de l'église ».

Sa seconde épouse lui survécut sept ans. Elle s'éteignit à Montréal le 13 août 1797, à l'âge de 70 ans. Son acte de sépulture porte la mention: « veuve de Jean-Baptiste Derome, batellier ».

LA FAMILLE DEROME ET LA GUERRE DE 1812-1815.

Jean-Baptiste Derome-Descarreaux, 1780-1842, capitaine de milice de l'Acadie, P. Q.

Jean-Baptiste Derome-Descarreaux naquit à Saint-Philippe de Laprairie, le 23 mars 1780, fils de Joseph Derome, laboureur, et de Julie Thuot-Duval.

Il épousa à L'Acadie le 13 juin 1808, Louise Coupal 1794-1871, fille de Joseph Coupal et de Marie Jourdonet, et sœur du patriote Antoine Coupal-Lareine, l'un des 58 exilés en Australie.

Jean-Baptiste Derome fut le père de 17 enfants dont onze parvinrent à l'âge adulte.

Quatre de ses garçons contractèrent mariage: Jean-Baptiste, Joseph, Médard et Isaïe.

Pendant la guerre de 1812-1815, Jean-Baptiste Derome servit comme simple soldat dans l'une des compagnies du *bataillon de L'Acadie*, commandée par le capitaine Joseph Lareau. Ce *bataillon de L'Acadie*, dont le commandant était le major Jacques-Clément Herse, servit d'aille à l'automne de 1813 aux célèbres Voltigeurs de Salaberry qui repoussèrent, à Châteauguay, les troupes du général américain Hampton.

Jean-Baptiste Derome reçut sa commission de capitaine de milice le 29 août 1832. En cette même année, il était élu marguillier de sa paroisse.

Partisan modéré de Papineau, Jean-Baptiste Derome ne semble pas avoir pris une part active dans l'insurrection de 1837-1838. Il épouse tout de même la cause des Patriotes, car le 1^{er} novembre 1837, il démissionne comme capitaine de milice du premier bataillon du comté de Laprairie en signe de protestation contre le gouvernement et pour appuyer les revendications des Patriotes.

Voici, telle que rédigée, sa lettre de démission:

L'Acadie, 1^{er} novembre 1837.

À l'honorable Archibald, Comte de Gosford
Gouverneur des Canadas . . .

Monsieur,

Depuis longtemps, j'avais formé la résolution de renvoyer ma commission de capitaine de milice du premier bataillon de milice du comté de Laprairie; j'ai retardé jusqu'à aujourd'hui à le faire. L'assemblée qui

a eu lieu à Saint-Charles, village ou Papineau m'a entièrement décidé à le faire.

Ayez donc, Monsieur, la bonté d'informer SON EXCELLENCE que je remets ma commission comme capitaine de milice

Je suis, Votre . . .

Jean-Baptiste Derome

À Monsieur Walcott, secrétaire civil.

Jean-Baptiste Derome mourut le 7 octobre 1842, à l'âge de 62 ans et fut inhumé trois jours plus tard dans l'église de Saint-Jacques-le-Mineur. Son épouse, Louise Coupal, lui survécut plus d'un quart de siècle. Elle s'éteignit à l'âge de 77 ans, le 18 janvier 1871, à Saint-Jacques-le-Mineur et fut inhumée cinq jours plus tard dans l'église de cette paroisse.

Cultivateur pendant toute sa vie au ruisseau des Noyers sur la terre que possède présentement M. Adrien Derome, cultivateur de Saint-Jacques-le-Mineur, Jean-Baptiste Derome est l'ancêtre de tous les Derome de la rive sud de Montréal.

LES DEROME ET LES ÉVÉNEMENTS DE 1837-1838.

M. Jean-Jacques Lefebvre, chef des Archives judiciaires de Montréal, commente ainsi ce triste épisode: « . . . la fameuse insurrection de 1837-1838, surtout remarquable dans Laprairie-Napierville, par les événements de 1838, et qui valut l'échafaud à sept des enfants du comté — une bien forte proportion des douze victimes — l'exil et la ruine à un grand nombre d'autres ¹⁴. »

Quelques-uns des membres de la famille Derome furent arrêtés en 1837-1838 dont Hébert Derome, commerçant de Montréal. D'autres allèrent se réfugier dans la république voisine.

Le patriote Édouard Derome, 1803-1871.

Le patriote Édouard Derome naquit à Chambly le 29 novembre 1803, de Michel Derome, forgeron, et d'Élizabeth Choquette. Il épousa à Chambly le 5 septembre 1831, Marguerite McCutcheon, fille de John McCutcheon et de Rose Dubuc.

Il était forgeron à Saint-Jean-sur-Richelieu où la plupart de ses enfants sont baptisés.

¹⁴ Jean-Jacques LEFEBVRE, *En marge de trois siècles d'histoire domestique*, Montréal 1947, extrait de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 17 (1947), p. 280-305.

Partisan de Papineau et ami intime de Ludger Duvernay, Édouard Derome fut l'un des principaux chefs des patriotes de Saint-Jean réfugiés aux États-Unis avec le docteur Davignon et P.-P. Desmaray. Durant son exil dans la république voisine, il fit baptiser à Burlington, Vt., en l'année 1841, un garçon à qui il donna le nom de « Chénier ».

Dans son livre intitulé, *De Québec à Mexico*, vol. I, p. 49, Faucher de Saint-Maurice nous fait le récit de la rencontre du forgeron Édouard Derome, sur le navire qui le porte à Vera Cruz. « Il a, dit-il, conservé l'habitude que nos ancêtres appelaient pittoresquement courir l'Amérique, et qui, revenu du Pérou, il y a six mois à peine, il s'en va voir au Mexique de nouveaux paysages et de nouvelles étoiles. » Faucher ajoute: « Hélas, pierre qui roule n'a pas amassé mousse; depuis que le bras du vieux forgeron a déserté l'enclume, les feux du fourneau se sont éteints, le marteau chôme et le père Derome a tout juste trouvé le temps de venir mourir au pays ». Faucher ajoute encore qu'en novembre 1872, le député de Saint-Jean, monsieur Marchand, lui indiquait du doigt la tombe où son camarade de traversée avait enfin abordé au port.

Le patriote Édouard Derome mourut à Saint-Jean en 1871, à l'âge de 68 ans, laissant une famille d'au moins huit enfants dont six garçons: Georges, Édouard, Chénier, Henry, Edmond et Alphonse, ainsi que deux filles: Rachel et Rosalie.

LOUIS-JOSEPH-AMÉDÉE DEROME, 1841-1922,

FONDATEUR DE L'ADORATION NOCTURNE AU CANADA.

Louis-Joseph-Amédée est né à Saint-Paul de Joliette, le 24 mai 1841. Il était le deuxième d'une famille de huit enfants, dont deux moururent jeunes et dont les six autres sont morts septuagénaires. Son père, Louis-Antoine Derome, marchand instruit, fut un jour candidat à la représentation dans l'ancienne circonscription de Leicester, aujourd'hui territoire des deux comtés de Joliette et de Berthier. Sa mère, née Rachel Bruyère, était particulièrement une femme de foi et d'esprit chrétien. De part et d'autre, la famille s'honorait d'être allié aux Cherrier, aux Parthenais, aux Perrault, aux Delorimier, aux Archambault et à plusieurs autres familles importantes¹⁵.

¹⁵ L'abbé Elie AUCLAIR, *Courte notice biographique sur la vie et les œuvres de L.-J.-A. Derome*, Montréal 1922.

En 1878, Louis-Joseph-Amédée Derome ouvrait lui-même, avec M. Cadieux, une librairie sous le nom de « Maison Cadieux & Derome », maison longtemps prospère et si familière à tous les membres du clergé et des communautés de notre pays.

Surnommé le « saint homme de Montréal », il fonda en 1881, l'Adoration nocturne de Montréal et en fut le président jusqu'en 1922.

L'œuvre avec laquelle il a identifié sa vie et qui, à défaut de tout autre, lui assure l'immortalité, c'est l'œuvre de l'Adoration nocturne. Il en a été le fondateur laïque et le président actif pendant quarante et un ans, de 1881 à 1922.

Lors du Congrès eucharistique en 1910, le « père » Derome lut un magnifique rapport sur l'Adoration nocturne de Montréal.

Le *Canada ecclésiastique* depuis sa fondation en 1887, soit pendant trente-cinq ans, a été sous sa direction.

Louis-Joseph-Amédée Derome était un homme gai et jovial. Dans les réunions de chaque jeudi, à Notre-Dame, avec ses confrères adorateurs, le « père » Derome avait un bon mot pour chacun et il n'était pas avare d'anecdotes amusantes. En 1910, il se retira chez les Sœurs de l'Hôtel-Dieu où il passa ses douze dernières années. Il mourut dans cette institution le dimanche 9 juillet 1922.

LÉON DEROME, 1825-1907.

Léon Derome naquit à Montréal en 1825, de Jacques Derome et d'Angélique Béland. Il épousa à Montréal, le 20 mai 1845, Rose-Hélène Simard, fille de Joseph Simard et de Hélène Gagner. Treize enfants naquirent de cette union dont Angélique qui, entrée dans la Communauté des Sœurs des Saints-Noms de Jésus et de Marie, fut envoyée, en 1868, à Oakland, Californie, pour y ouvrir un couvent. Elle mourut le 15 février 1937 à Alhambra, Californie.

L'un des plus gros bouchers de Montréal au siècle dernier, Léon Derome, avait son commerce au marché Bonsecours.

Il fut le protecteur de Calixa Lavallée¹⁶ et lui procura les moyens d'aller étudier en Europe.

M. Eugène Lapierre, dans son magnifique ouvrage intitulé, *Calixa Lavallée*, fait la description suivante de Léon Derome:

¹⁶ Auteur de la musique de notre chant national, *O Canada*.

C'était un brave boucher, dit-il, qui aimait la compagnie des artistes et les couvrait volontiers de sa protection, car il avait de la fortune. Il faisait partie de plusieurs associations chorales. On trouve son nom parmi les fondateurs des *Montagnards*. Il seconda A.-J. Boucher dans ses grands concerts. On vantait fort sa charité chrétienne. L'hiver, dans les quêtes de la guignolée, il donnait toujours plus que sa part.

En 1881, Léon Derome fut nommé, paraît-il, membre du Sénat canadien, par Sir John-A. McDonald, alors premier ministre, mais le boucher montréalais refusa cet honneur, voulant consacrer tout son temps à son commerce de viande.

Léon Derome mourut au mois d'octobre 1907, au bel âge de 82 ans.

LE NOTAIRE ISAÏE DEROME, 1835-1911.

Isaïe-Liboire-Jérémie Derome naquit à L'Acadie, province de Québec, le 23 juillet 1835, de Jean-Baptiste Derome-Descarreaux, cultivateur et capitaine de milice, et de Louise Coupal.

Il fit ses études classiques au collège de l'Assomption où il fut élève du 17^e cours (1849-1856) et condisciple de Sir Wilfrid Laurier.

Il fut commissionné notaire le 6 novembre 1862, date à laquelle il s'établit à Saint-Chrysostome de Châteauguay.

Quatre ans plus tard, en 1866, il épousait dans ce village Jane Cross, fille de William Cross et de Catherine Hicky. De cette union naquirent douze enfants, neuf garçons et trois filles: deux d'entre eux, Albert et Léonidas se firent prêtre; deux autres, William et Rupert devinrent médecins; un autre, Cornélius, médecin-vétérinaire; Louis et Ernest, notaires; Michel, dentiste; Alfred, cultivateur; une fille, Annie, entra chez les religieuses de la Congrégation de Notre-Dame; les deux autres filles, Lila et Joséphine (Ethel) restèrent célibataires.

Isaïe fut maître de poste et secrétaire-trésorier de Saint-Chrysostome pendant de nombreuses années.

Aux élections générales de la province tenues le 14 octobre 1886, le notaire Isaïe Derome se présenta comme candidat conservateur dans le comté de Châteauguay, mais fut défait par J.-E. Robidoux, candidat libéral. Ce dernier recueillit 833 votes, tandis que son adversaire en obtenait 634. Le nombre des voteurs dans le comté de Châteauguay se chiffrait à 2698 en 1886. À cette élection, dans le comté de Laprairie, l'invincible L.-B.-A. Charlebois, député conservateur de ce comté depuis

1875, faillit mordre la poussière et ne fut élu que par une majorité de 25 voix sur l'avocat Georges Duhamel.

Le notaire Derome mourut subitement le 16 janvier 1911 à Valleyfield où il avait été appelé à rendre témoignage. Il fut inhumé trois jours plus tard le 19 janvier à Saint-Chrysostome. Son épouse, Jane Cross, lui survécut plus de onze ans et mourut le 30 juin 1922 à l'âge de 77 ans.

LE SURNOM DESCARREAUX.

On sait que plusieurs de nos pères portaient un surnom provenant de leur origine, d'une caractéristique de leur personne, d'un trait de leur vie ou de leur caractère. Cela était vrai particulièrement des soldats qui, après leur enrôlement, ne tardaient pas à recevoir de leurs compagnons d'arme, un sobriquet sous lequel souvent ils étaient uniquement connus. Il arrivait parfois que, même après le retour à la vie civile, ils ne retenaient que leur surnom comme on le remarque dans l'histoire du régiment de Carignan.

Le surnom *des Carreaux*, attribué au colon Derome après son arrivée en Nouvelle-France, provenait sans doute de la profession de tuilier qu'exerçaient ses pères à Myennes et dans la région au XVII^e siècle.

Il se peut aussi que ce surnom provienne d'un nom territorial. Il y a un hameau des Carreaux dans la commune de Chauvigny-du-Perche, canton de Droué, région de Vendôme, ancienne province de l'Orléanais, aujourd'hui département de Loir-et-Cher. Il est possible qu'un Derome soit parti du hameau « des Carreaux » pour s'installer en Nivernais, et lorsque l'on voulait désigner le nouveau venu, on le nommait tout simplement *des Carreaux*.

Je n'ai pris que quelques-uns des descendants de Denis Derome qui se sont distingués dans certaines professions libérales. J'aurais pu pousser davantage mon enquête et faire voir que dans les 350 familles recensées, certains de leurs membres ont occupé des situations remarquables dans leurs occupations ou métiers respectifs. Mais il faut se rendre à l'évidence qu'un ouvrage généalogique n'est jamais complet. Beaucoup de sources canadiennes et mêmes françaises n'ont pas livré leurs secrets sur les Derome. À d'autres de les mettre à jour.

J'ai préféré m'en tenir à évoquer la longue vie du fondateur français de toutes les familles canadiennes Derome, Denis Derome-Descarreaux, originaire de Myennes, en Nivernais, qui vécut de 1624 à 1697 et qui était maître taillandier en la bonne ville de Québec à l'époque glorieuse de la Nouvelle-France illustrée par les plus grands noms de notre histoire, Jean Talon, Robert Cavalier de la Salle et le gouverneur Frontenac.

En mémoire de mes pères, je passe ces pages de souvenir à mes fils, pour le jour qu'ils se demanderont d'où ils sont venus en ce monde si tourmenté.

Gaston DEROME.

Montréal, janvier 1948.

Personnes déplacées ¹

À Genève, où nous sommes venus rédiger notre rapport, la Commission a décidé d'envoyer une sous-commission² enquêter dans les camps de Juifs déplacés d'Autriche et d'Allemagne. Ces deux pays en contiennent 165.000 — sur les 250.000 d'Europe — et nous allons vérifier leur attitude sur la question de leur établissement éventuel en Palestine. Nous ne disposons que d'une semaine, du 8 au 14 août, mais nous voyageons sur un superbe « York » qui nous attendra aux aéroports de nos principales étapes avec la soumission d'un taxi de rue.

MUNICH.

À peine trois heures de vol et nous voilà plongés dans l'atmosphère de la guerre. Munich, que j'avais vue si belle au printemps de 1939, est une ruine rendue seulement plus pitoyable par la survie des quelques monuments épargnés. Par une nuit magnifique, Munich me ramène à l'esprit le titre d'un voyage de Bernanos: *Les grands Cimetières sous la Lune*. La misère achève la destruction morale. Dans l'établissement de nuit le plus achalandé, nous trouvons une centaine de soldats noirs américains qui dansent avec des Allemandes. La plupart de ces femmes sont très jeunes et j'en vois qui ne portent pas encore la marque de la condition dans laquelle elles sont tombées. Ce n'est pas moi qui en voudrai jamais aux noirs, jaunes ou rouges de vivre comme nous et avec nous. Mais le contraste est fort quand on songe à la politique raciste dont Munich a été le berceau. Ce qui compte, ce soir, ce sont les « scripts » américains et ces nègres en ont plein leurs poches. L'Allemagne blonde est punie par où elle a péché.

¹ Monsieur Léon Mayrand, qui fut délégué adjoint du Canada à l'U.N.S.C.O.P. (*United Nations Special Committee on Palestine*), a extrait cet article de ses notes personnelles. Ce n'est pas le diplomate, mais le voyageur qui décrit simplement les choses, au fur et à mesure qu'elles se présentent (*note de la Rédaction*).

² Cette sous-commission se composait des délégués de l'Australie (président), du Guatemala et de l'Uruguay; ainsi que des délégués adjoints du Canada, de l'Inde, de l'Iran, des Pays-Bas, de la Suisse, de la Tchécoslovaquie et de la Yougoslavie.

INDERSDORF.

Nos voitures passent par Dachau, de triste mémoire, et nous arrivons à Indersdorf, célèbre par son église baroque du XVIII^e siècle. L'objet de notre visite se trouve à côté, dans un ancien cloître qui ne manque pas de beauté, mais qui doit être bien froid en hiver.

Ce cloître abrite 175 enfants juifs âgés de 8 à 16 ans. Il s'en trouve peu qui ont le charme de leur âge, car ils ont trop souffert. Ils brûlent tous de la fièvre de partir pour la Palestine. La menace la plus efficace, lorsqu'ils se conduisent mal, consiste à leur dire qu'ils n'iront pas en Palestine. Dans leur salle de récréation, ils ont construit une sorte d'autel où trône la photographie d'un de leurs camarades tué dans l'abordage de l'*Exodus*. Ils ont écrit au-dessous : « Nous te suivrons ! »

Cet *Exodus* transportait une soixantaine d'enfants d'Indersdorf lors de sa fameuse odyssée. Les autorités du camp n'admettent pas explicitement qu'ils furent complices de leur départ. Leur explication, c'est que les enfants partirent un jour pour un pique-nique et qu'ils ne revinrent pas . . .

Grand émoi à notre sortie. Sur la propriété attenante au camp, des Allemands ont osé entourer leur jardin de fils électriques afin d'en éloigner les enfants juifs. Pendant que certains de nos délégués s'indignent de ce relent de sauvagerie, j'engage la conversation avec les propriétaires du jardin. Il s'agit d'une veuve de guerre et de sa fille. Elle fondent en larmes en m'expliquant qu'elles ont besoin de leurs fruits et légumes, et que les enfants juifs se croient autorisés à les en déposséder. Le courant électrique est loin d'être mortel. Je ne saurais à qui donner gain de cause.

LANDSBERG.

Nous repartons, cette fois en direction ouest de Munich, à travers une campagne aux forêts soignées où n'apparaît aucune trace de guerre. Une seule chose me semble anormale : l'absence totale de restaurants et de vitrines de victuailles. Je me demande ce que mangent les personnes que nous croisons.

Passé le lac d'Ammer, puis la forteresse de Landsberg dont Hitler fut autrefois le pensionnaire, nous atteignons un camp d'environ 5.000

Juifs, la plupart originaires de Pologne. Ils nous attendent avec moins d'enthousiasme que je n'aurais cru. Après leurs déceptions des deux dernières années, ces hommes, femmes et enfants se demandent si notre Commission n'aboutira pas à rien, comme les précédentes. Ils répondent avec sympathie à mes « schalom ³ », mais ils prennent rarement l'initiative du contact.

Nous inaugurons la procédure que nous suivrons dans toutes nos autres visites: le chef du camp nous explique sa composition et son fonctionnement; après quoi nous nous séparons en deux groupes afin d'interroger individuellement, en chambre close, des résidents que nous allons nous-mêmes choisir dans la cour ou dans les salles. Vaines précautions. Leurs réponses seront invariablement les mêmes. Un seul homme nous dira qu'il serait disposé à émigrer aux États-Unis, bien qu'il préfère aller en Palestine. Tous les autres affirment ne vouloir que la Palestine et se déclarent prêts à attendre le temps qu'il faudra pour s'y rendre légalement ou illégalement, selon les circonstances.

On attribue leur contenance à divers motifs: propagande sioniste, mystique contagieuse, désir de nous impressionner, complexe de méfiance résultant des souffrances qu'ils ont endurées ⁴. Pour ma part, je crois que c'est un ensemble de tous ces motifs, gradués différemment selon le caractère et le passé de chacun.

BAD REICHENHALL.

Le lendemain, nous nous acheminons en direction de l'Autriche. Autostrade splendide. Je comprends mieux l'avance foudroyante des forces mécanisées de Patton, alors que nos attachés militaires avaient tant de peine à le suivre de leurs petits drapeaux sur leurs cartes. Encore pas de destruction visible, à part les ponts dynamités qui nous forcent parfois de descendre au fond des vallées. Nous irons déjeuner au-dessus des nuages, dans un luxueux chalet qui surplombe Bad Reichenhall et auquel nous accédons par un téléphérique. Il sert d'en-

³ C'est l'expression hébraïque de salutation, qui signifie *paix*. Cette racine se trouverait dans le nom de Jérusalem, qui voudrait dire *habitation de paix*...

⁴ Avant la deuxième guerre mondiale, il y avait huit millions et demi de Juifs en Europe. Environ un million réussirent à s'échapper et six millions périrent, de sorte qu'un million et demi paraissent avoir survécu en Europe.

droit de repos pour les officiers américains. À l'ouest, la vue porte sur un autre nid d'aigle, encore plus fameux, le pic de Berchtesgaden.

Peut-être nous sommes-nous trop bien restaurés là-haut. Toujours est-il que le camp de Bad Reichenhall ne m'apprend rien d'autre que ce que j'ai déjà vu à Landsberg. Lui aussi contient 5.000 personnes, dont 85% d'origine polonaise. Un contingent de 400 des leurs se trouvait sur l'*Exodus*. Un moment gai: lorsqu'il se révéla qu'un sujet racolé par moi au fond du camp pour l'entrevue n'était nul autre que le représentant officiel de l'Agence juive !

Nous passons ensuite la frontière autrichienne, d'une zone américaine à l'autre, et rejoignons notre avion à Salzbourg. C'est l'époque du festival de musique et il nous faut le manquer faute de chambres pour loger. Notre « York » vrombit tout ce qu'il peut pour s'arracher de la courte piste d'envolée.

Vienne.

Américains, Anglais et Français se sont entendus pour nous héberger dans leurs missions respectives. J'ai été assigné à l'Hôtel de France, sur lequel flotte le tricolore et où m'accueille un représentant du général Cherrière. J'ai pour compagnons mes collègues du Guatemala, de l'Uruguay et de la Yougoslavie. Bien entendu, nous mangerons mieux que les autres et il y aura une gracieuse note féminine pour franciser l'atmosphère. Nous irons passer la soirée dans un café-jardin de la banlieue, où les consommateurs chantent les airs que joue l'orchestre. L'émotion nous fait commander du champagne et le plus prosaïque du groupe nous déclare qu'un tel peuple ne pourra manquer de se relever.

Vienne n'est pas terriblement dévastée. C'est cependant Vienne qui nous offrira le spectacle le plus lamentable de toute notre randonnée: celui de ce prétendu Hôpital Rothschild, qui abrite 4.000 réfugiés dans un espace construit pour 2.000 au plus. Hommes, femmes et enfants s'entassaient partout, jusque dans les corridors et la cave. Dans le jardin, il y en a d'étendus sur des sommiers défoncés, sans matelas.

Ils sont venus surtout de Roumanie, au cours des derniers six mois, pour cause de famine et d'antisémitisme. Ils passent par la Hongrie;

puis ils descendent sur Vienne comme dans un cul-de-sac, car les États-Unis refusent désormais de les laisser pénétrer dans les zones américaines d'Autriche et d'Allemagne. Il en arrive mille par semaine et l'on ne sait plus où les mettre. Cela sent la sueur, la nourriture qui cuit dans des boîtes de conserve, et la mauvaise haleine. Il y a des personnes de tout âge, des malingres et des robustes, des regards désœuvrés et d'autres qui promettent. Et la vie suit quand même son cours. Il y a plus de naissances que de décès dans cet amoncellement de misère humaine.

Plus tard, les 2.250 résidents de l'École Arzberger ne nous font pas trop pitié, bien que ce camp soit le pire que nous visiterons après l'Hôpital Rothschild. Le soir, les moins sensibles de notre sous-commission éprouveront des remords devant le formidable buffet auquel nous aura conviés le chef adjoint de PCIRO (Provisional Committee of the International Refugee Organization) pour l'Autriche, le colonel Charles S. Miller.

Le lendemain matin, sur la voie du retour à l'aéroport, notre chauffeur français nous arrêtera au grand cimetière de Vienne, devant les tombes rassemblées de Mozart, de Beethoven, de Schubert, de Brahms et de Strauss. La première fois que j'y étais passé, en 1933, j'avais eu l'impression que leur époque n'était pas encore très éloignée de nous. Mais cette fois je ne m'y retrouve plus. La Vienne de l'élégance et de l'insouciance a fini d'être emportée par la tourmente, tel ce monument de Mozart de la place Albrecht dont il ne reste plus que le piédestal.

BERLIN.

Nous avons vu l'indicible destruction du centre de la ville. Nous avons visité ce qui reste de la Nouvelle Chancellerie, du pavillon de Hitler et de l'abri où il semble avoir vécu ses dernières heures. Des gamins allemands y vendaient des décorations nazies pour quelques marks. Le soir, nous avons vu la prostitution d'innombrables Berlinoises désireuses de fumer, manger et boire. Comment résisteraient-elles à la tentation lorsque leur salaire d'un mois est l'équivalent de quelques paquets de cigarettes que leur offrira un occupant ?

Nous ne visitons que le camp de Duppel, situé dans le secteur américain. Il contient 3.400 réfugiés, venus surtout de Pologne au cours

de l'été de 1946. C'est toujours la même vie: quelques-uns travaillent hors du camp, un certain nombre pourvoient à son entretien et à son fonctionnement, et les autres se contentent d'attendre. On nous expose, avec exemples à l'appui, que la population allemande est loin d'être repentante de ce qu'elle a fait aux Juifs durant la guerre. Le virus anti-sémitique subsiste et pourrait bien reprendre le dessus si les circonstances venaient à s'y prêter. Passe encore pour les Juifs qui ont choisi de réintégrer la vie allemande, mais les Allemands n'ont qu'une haine jalouse pour les résidents de ces camps, souvent mieux logés qu'eux et surtout mieux nourris grâce à l'appoint dont les gratifient les sociétés de secours ⁵.

BELSEN.

Tous les camps que nous avons visités jusqu'à date relevaient des zones américaines d'Autriche et d'Allemagne. Afin de pouvoir établir des comparaisons, s'il y a lieu, nous décidons de nous rendre à Hambourg, en zone britannique; puis de là, en automobile, jusqu'au camp de Hohne, près de Belsen.

Ils sont 9.000 Juifs, à quelques milles de l'endroit où périrent tant des leurs. Ils habitent d'anciennes casernes de troupes S.S., leurs anciens bourreaux. Le camp de concentration de Belsen a été rasé,

⁵ Parmi les sociétés juives de secours, mentionnons :

- 1° *l'American Joint Distribution Committee*, dont les fonds proviennent principalement des Etats-Unis, mais aussi du Canada, de l'Afrique-du-Sud et de quelques pays sud-américains. Ce Comité distribue vêtements, nourriture, articles pour l'enseignement et la récréation, médicaments, etc. Il fournit des médecins, maintient des institutions pour enfants, vieillards et convalescents. Il possède même un service d'immigration;
- 2° *l'Hebrew Immigrant Aid Society*, agence autorisée par le gouvernement des Etats-Unis à faciliter l'immigration aux Etats-Unis des personnes juives déplacées, en rapport avec la déclaration du président Truman, du 22 décembre 1945. En fait, la Société s'occupe aussi des Juifs qui obtiennent des visas pour divers pays d'Europe, dont la France et la Suède;
- 3° *l'Agence juive pour la Palestine*, qui s'est d'abord appliquée à relever le niveau moral et culturel dans les camps. A ce point de vue, elle a fondé des clubs; des écoles, où l'enseignement se donne en hébreu. Puis elle a organisé la vie sociale ainsi que des comités de gouvernement pour les résidents de chaque centre. Enfin l'Agence collabore avec les autorités britanniques dans le choix des immigrants légaux pour la Palestine;
- 4° *le Jewish Committee for Relief Abroad*, organe des Juifs du Royaume-Uni pour l'assistance et la réhabilitation par un programme d'assistance et d'éducation;
- 5° *l'Organisation for Rehabilitation Through Training*, organe juif international qui, dans l'espèce, recrute son personnel enseignant dans les camps. Cours : menuiserie, électricité, radio, mécanique de l'automobile, serrurerie, forge, soudure, art dentaire, thérapeutique, couture, etc.

mais on continue toujours de trouver des corps, des vêtements, des chaussures, etc., lorsqu'on remue la terre des environs.

Est-ce l'atmosphère de ces lieux si tragiquement historiques ? Toujours est-il que ce matin, les déclarations que j'entends m'impressionnent davantage. Voici un tanneur de Pologne, de 22 ans, qui a connu les horreurs d'Aushwitz, Dachau, Buchenwald et Belsen. Après tout cela, il nous dit que son cœur « languit » pour un pays qui serait le sien. Il ne croit pas que l'hostilité arabe soit insurmontable. Il espère leur collaboration éventuelle parce que, explique-t-il, ils sentiront que « c'est pour les Juifs une question de vie ou de mort », et ils s'apercevront aussi que « la présence des Juifs ne pourra qu'améliorer le sort des Arabes ». Une couturière, également âgée de 22 ans, nous confie qu'elle a fait onze camps. Un autre déplacé nous déclare n'avoir d'espoir qu'en la Palestine parce que, déclare-t-il, « personne n'aime les Juifs, personne ne veut d'eux ».

En quittant Belsen, nous sommes témoins d'un attroupement à la gare. Le drapeau bleu à l'étoile de David flotte sur une locomotive et il y a partout des gens qui s'agitent avec des colis de toutes sortes. J'en vois qui s'embrassent, rient et pleurent tour à tour. Je finis par comprendre qu'il s'agit d'immigrants « légaux⁶ » qui partent de Belsen pour la Palestine. Après le cauchemar de mois et d'années de détention, ces survivants pour la plupart uniques de familles qui ont été brûlées, massacrées, ou qui sont tout simplement mortes de faim, entrevoient l'aurore d'une existence nouvelle dans un pays sur lequel ils estiment avoir des droits et dont ils comptent faire effectivement le leur. La clameur se poursuit en crescendo jusqu'à ce qu'éclate l'hymne national HATIKVAH (l'espérance) :

Tant que profondément dans son cœur
L'âme juive soupire
Et que vers les collines de l'Est
L'œil regarde Sion,
Notre espérance n'est pas encore perdue,

⁶ Depuis le 1^{er} octobre 1944, la Puissance mandataire a admis en Palestine 1.500 immigrants juifs par mois. Au cours de l'été dernier, ce contingent mensuel était réparti comme suit : 750 certificats pour les immigrants illégaux internés à Chypre; environ 100 pour diverses obligations statutaires ainsi que pour les immigrants illégaux se trouvant déjà en Palestine et n'ayant pas été débités du contingent; le reste divisé également entre les parents de résidents de la Palestine et les déplacés de la zone britannique d'Allemagne.

La vieille espérance
De retourner à la terre de nos pères,
À la ville où vécut David.

Pour nous, cette manifestation semble la conclusion logique de
notre voyage.

Léon MAYRAND.

L'année littéraire 1947

Il est indéniable que la vie littéraire a considérablement progressé en qualité et en quantité au Canada français depuis une dizaine d'années surtout. Toutefois, à la suite des années particulièrement fécondes de la guerre, il semble y avoir maintenant un ralentissement, au moins momentané, de l'activité de nos écrivains et de nos éditeurs. Cette crise de croissance de nos lettres est accompagnée d'une crise de conscience, dont le symptôme le plus évident est le débat prolongé et sérieux qui, depuis deux ans, a agité la communauté littéraire du Canada français et qui s'est étendu jusqu'à certains groupes littéraires de France. Ce débat a nettement révélé deux attitudes différentes au sujet de l'orientation que doivent prendre nos lettres, les uns soutenant que nos écrivains doivent rester étroitement attachés aux traditions que nous avons apportées de France et aux tendances nouvelles des écoles parisiennes; les autres affirmant que nous devons aspirer à la plus grande autonomie culturelle possible et ne chercher qu'en nous-mêmes les forces créatrices capables de donner naissance à des œuvres authentiquement indigènes. Ce problème de l'influence française sur notre littérature a été depuis de nombreuses années l'objet d'intéressants échanges de vues, mais il n'avait jamais fait le sujet d'un débat aussi général ni aussi prolongé. C'est pourquoi, à la suite de la publication de *la France et nous* de Robert Charbonneau, il me semble opportun de prendre position dans cette polémique avant de commenter les œuvres les plus importantes de l'année 1947.

Dans la première livraison canadienne de *Poésie* 46, René Garneau proposait, sous le titre *le Solitaire et sa Solitude*, quelques vues personnelles sur la condition actuelle de l'écrivain canadien de langue française. Cet article posait nettement le problème de l'autonomie de la culture canadienne et de l'influence des écrivains français sur les nôtres. Depuis, le problème a été repris par plusieurs écrivains canadiens et français et, en prenant une attitude contraire à celle de Garneau, Charbonneau s'est attiré des attaques souvent violentes de la part d'auteurs français bien connus. Robert Charbonneau a réuni

en volume les divers articles qu'il a publiés au cours de ce débat, et René Garneau, à la page liminaire du supplément littéraire annuel du *Canada*, a réaffirmé ses positions. L'un et l'autre ayant l'approbation tacite ou manifeste de plusieurs de leurs confrères, nous sommes en présence de deux véritables écoles de pensée, et c'est pourquoi ce débat mérite une attention spéciale dans ce compte rendu annuel de notre vie littéraire.

René Garneau estime que « la position littéraire du Canada de langue française est plus tragique que jamais » et que « la France, qui était déjà très loin de nous en 1939, l'est encore plus maintenant et, au lieu d'être en retard sur Paris comme auparavant, nous sommes en retard d'un monde, d'une guerre et d'une révolution »; et que, par conséquent, « les romanciers et les poètes canadiens sont perdus. Perdus pour la forme américaine et pour la forme française du succès. » Cette affirmation a été démentie par les faits: *Bonheur d'Occasion* de Gabrielle Roy¹, vient de connaître et en France et aux États-Unis un succès comme aucun ouvrage canadien de langue française n'en a connu auparavant; *Au Pied de la Pente douce*, de Roger Lemelin², a été également traduit en anglais et vient de paraître à New-York; *le Survenant*, de Germaine Guèvremont³, a été réédité en France et a eu une aussi bonne presse que *Bonheur d'Occasion*. D'autre part, Robert Choquette a été élu à l'Académie Ronsard, et c'est la première fois qu'un écrivain canadien de langue française est invité à faire partie d'une académie littéraire de France, ou me trompé-je ?

Mais, même si René Garneau avait raison d'affirmer que nos auteurs ne peuvent avoir de succès à l'étranger, il faudrait encore, à mon sens, prendre position contre lui, car il estime que pour un écrivain canadien de langue française le succès consiste essentiellement à s'intégrer dans une école ou une chapelle de Paris, ce qui lui paraît impossible sous prétexte que « nous n'avons pas fait nos classes de résistance » et que « nous écrivons un français d'avant le premier gouvernement de front populaire ». Ce que Garneau affirme de la solitude de l'écrivain canadien n'est certes pas dépourvu de fondement; il est vrai que, en général,

¹ *Revue de l'Université d'Ottawa*, avril-juin 1946, p. 220-221.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

les Français et les Américains ne s'intéressent guère à nos lettres. Mais il ne me paraît nullement nécessaire que la littérature canadienne ne soit qu'une province de la littérature française et que les écrivains canadiens s'inscrivent dans l'une ou l'autre des écoles de Paris. Si une œuvre est belle en elle-même, si elle est un chef-d'œuvre, elle est un succès — que Paris ou New-York l'acclament ou non. L'attitude de René Garneau repose, en définitive, sur un colonialisme intellectuel dont plusieurs écrivains canadiens sont en voie de s'affranchir, et ses positions centrales sont aujourd'hui dépassées par les événements.

Contrairement à René Garneau, Robert Charbonneau est un autonomiste violent, sans être anti-français. Durant la guerre, il a été l'âme dirigeante des éditions de l'Arbre et de *la Nouvelle Relève* où il a publié des ouvrages et des textes importants d'écrivains français. Mais il a recouru au cours de cette polémique à des expressions malheureuses qui ont pu donner l'impression qu'il était anti-français, et il s'est montré beaucoup trop sévère envers la littérature française des dernières années qu'il estime en pleine décadence. Toutefois, lorsqu'il invite nos écrivains à élargir leur curiosité à toutes les grandes littératures et surtout à découvrir en eux-mêmes et dans leur milieu propre la matière et l'inspiration de leurs œuvres, je suis d'opinion qu'il parle sagesse.

Pays d'Amérique, séparé de la France depuis près de deux siècles, laissé seul sur ce vaste continent au milieu des colonies britanniques en 1763, le Canada français est devenu, après trois siècles de vie américaine, une entité nationale distincte dont la littérature doit être l'expression propre. C'est là un fait indéniable, dont il nous faut tirer les conséquences logiques et, sans renier la culture française ni en mésestimer les valeurs universelles, nous devons tendre à la création d'une culture indigène dont les lignes de force nous seraient inspirées par notre histoire, notre milieu géographique et social, notre situation politique et nos aspirations collectives. La littérature canadienne de langue française n'a certes pas atteint à complète maturité, mais elle est en voie de sortir des hésitations et des faiblesses caractéristiques de l'enfance et elle s'aventure vers une destinée propre. C'est la thèse que défend Robert Charbonneau dans *la France et nous*.

La production spécifiquement littéraire a été assez pauvre au Canada français au cours de 1947. Sans doute a-t-il paru quelques ouvrages remarquables, mais la plupart d'entre eux ressortissaient moins à la littérature qu'aux sciences. Ainsi, *Esquisse américaine* de Raymond Tanghe, *Iroquoisie* de Léo-Paul Desrosiers, *Philosophie de la Musique* de l'abbé Paul-Émile McCaughan et *La Musique symphonique* d'Hélène Grenier, *Lourdes nous parle* de l'abbé Lionel Boisseau, *Jacques Cartier devant l'Histoire* de Gustave Lanctôt méritent une mention dans ce compte rendu annuel, mais n'enrichissent pas notre patrimoine proprement littéraire. Il faudrait peut-être citer également ici *les Neuf Symphonies de Beethoven* de René Girard, *Savants modernes* de Louis Bourgoïn, *les Cinq Grands* de Roger Duhamel, *le Mexique, Pays de Contrastes* de Maurice Allaire, *Petite Histoire de l'Art moderne* d'Irène Legendre et deux ouvrages de Jean-Pierre Després: *le Mouvement ouvrier canadien* et *le Canada et l'Organisation internationale du Travail*. Mais nous voilà loin de la littérature !

Dans le domaine des lettres proprement dites, il faut distinguer entre les œuvres de création et les essais ou ouvrages théoriques. Au nombre de ces derniers, il importe de souligner la publication d'une anthologie de poésie grecque par M^{sr} Émile Chartier, d'un recueil de pages choisies de moralistes français par Roger Duhamel, et surtout — initiative nouvelle et bien inspirée — d'une anthologie de la littérature canadienne de langue française réunissant, sous le titre *The Quebec Tradition*, des textes choisis par Séraphin Marion accompagnés d'une traduction anglaise de Watson Kirkconnell. La R^{de} Sœur Mary-Carmel Therriault, S.M., a publié une histoire complète et détaillée de *la Littérature française de Nouvelle-Angleterre*. Enfin, Séraphin Marion a publié *Octave Crémazie, Précurseur du Romantisme canadien-français*, où nous trouvons l'étude la plus poussée qui ait encore été faite de la technique de ce poète.

Le plus grand ouvrage littéraire de l'année est le premier recueil de poèmes de Clément Marchand, *les Soirs rouges*. Ce cahier de poèmes nous ramène quinze ans en arrière — presque toutes les pages en ont été écrites entre 1930 et 1939, — mais il a le mérite de nous fournir pour la première fois l'occasion d'apprécier l'apport poétique que constitue l'œuvre de Clément Marchand jusqu'ici éparse dans nos journaux

et revues. Ce poète est le continuateur le plus remarquable de la tradition réaliste dont Alfred DesRochers est encore le meilleur représentant chez nous. Une partie du recueil est composée de petits tableaux pittoresques qui rappellent ceux de DesRochers, mais sont moins métalliques, plus tendres que ces derniers. Les meilleures réussites dans ce genre sont *Fin d'Hiver* et *Vieillards*. D'autre part, le poète chante l'amour de l'homme et de la femme, mais ne s'élève pas au-dessus des lieux communs dans cette veine.

Là où le poète donne le meilleur de lui-même, c'est dans les grands poèmes qui chantent le conflit de la campagne et de la ville dans son cœur. On découvre dans *les Soirs rouges* un poète attendri et parfois ironique des habitudes quotidiennes des humbles citadins de province; on y découvre encore un poète parfois chaleureux, parfois mélancolique des choses de la ferme. Le poète revoit la maison paternelle maintenant abandonnée où il a vécu une enfance heureuse de bonheurs paisibles faits de ciels clairs, de ruisseaux, de refrains et d'oiseaux. À ces images de simplicité et de fécondité, il oppose celles des taudis, des rues étroites, des bars fumeux et des usines poussiéreuses et bruyantes; la ville a eu tôt fait de sevrer le poète de ses rêves purs en lui révélant l'obscur armée du prolétariat qui, des aubes aux couchants, prodigue sa chair à la dent des machines. Au lieu de se complaire toutefois dans de vaines lamentations d'avoir abandonné les lieux de son enfance ou de s'adonner à d'inutiles vociférations pour avoir été plongé dans une ville sans âme, le poète cherche à créer entre les compagnons de la misère une fraternité chrétienne qui allégera leurs fardeaux et donnera un sens à leur existence.

Ses deux plus grands poèmes, qui sont aussi ses plus beaux, *Soir à Montréal* et *Paroles aux Compagnons*, disent avec une éloquente sincérité son expérience de la douleur et son rêve d'un amour universel. *Prélude* annonçait déjà ce double thème et indiquait comment le poète échapperait au désespoir:

Je vivrai de la vie amère des cités,
Où s'élaborent les nouvelles certitudes;
Je mêlerai ma voix au cri des multitudes
Et je partagerai leur âpre anxiété.

J'éprouverai la lassitude des travaux
Et les ferveurs et les espoirs des prolétaires

Et je dirai dans quelle exaltante atmosphère
S'édifie la maison des poètes nouveaux . . .

Amplifiant ce thème, *Soir à Montréal* nous montre le poète trouvant aux pieds du Seigneur la résignation au sein de la cité décevante:

. . . Et moi, ce rejeton des sonores villages,
Dont les muscles étaient pétris de l'air des champs,
Moi, cet adolescent d'internat, au cœur sage,
Que la trêve et le songe ont rendu impuissant
À porter le fardeau qui courbait les ancêtres
Et dont les veines bleues ne roulent plus le sang
Qui faisait tressaillir le torse lourd des maîtres
Et sourdre aux flancs rosés des belles la santé,
Moi, cet orphelin gourd qu'absorbent tes misères,
Ô ville, me voici, t'offrant mes royautés,
Me voici dans tes bras roux et tentaculaires.
J'ai tes bruits à l'oreille et tes clartés au front
Et ton âcre piment qui me brûle les lèvres
Et tout le désir fou de tes foules qui vont,
Tourbillonnantes, au fond du soir lourd de fièvre.

Je suis ce marinier des ondes illusoires
Qui n'ayant pour pivot qu'un téméraire orgueil,
Secoua l'ancien joug des bonheurs dérisoires,
Pour cingler dans les eaux que peuplent les sirènes.
J'ai tenté d'atterrir aux pays fabuleux,
D'atteindre les comptoirs où l'âme se brocante.
Gavé du vin épais des rêves monstrueux,
J'ai vogué vers les soirs rouges des métropoles,
Vers les clairs horizons qu'au loin barrent les croix.
J'ai fui vers les cités qu'oppressent — vains idoles —
Le viol et le lucre et le stupre à la fois.
Et tendant mes bras nus vers la sourde lumière
Dont s'avivait l'or chimérique de mes rêves,
Le corps ainsi qu'un arc tendu vers l'éphémère,
J'ai résumé ma force et mon orgueil a su
L'abîme approfondi sous les dormantes vagues.
J'ai planté mon désir pointu comme une dague
Au cœur du monde, afin qu'il saigne et qu'en son sang
J'épuise en tout le goût voluptueux de vivre.
Mais, Seigneur, puisqu'enfin ton souffle de tempête
A chaviré ma barque et broyé mon orgueil
Puisqu'a sonné le glas de ma jeunesse en fête,
Aboli, je reviens quêter la paix du cœur
Au seuil de la demeure où ta douceur accueille
Le front las de l'enfant aux exsangues ferveurs.

Ces vers ont l'ampleur des plus grandes strophes de Fréchette, de Nelligan ou de DesRochers et elles traduisent une émouvante expérience

humaine. Elles sont un sommet du lyrisme canadien, comme *Pantoum* ou *la Toussaint* sont des sommets d'un genre plus intime.

L'inspiration et le métier des *Soirs rouges* sont inégaux, mais lorsqu'il atteint à sa pleine mesure, Clément Marchand s'égale aux meilleurs d'entre nos poètes.

On retrouve des thèmes analogues chez un autre poète trifluvien qui, après avoir débuté par des *Ballades de la Petite Extrace*⁴ qui renouvelaient notre poésie populiste, vient de se renouveler lui-même dans ses *Remous* où à ses thèmes populaires il mêle des sujets plus ambitieux dans lesquels toutefois il n'atteint pas toujours au même bonheur d'expression. Alphonse Piché reste principalement un poète des petites gens de la ville, l'interprète sincère et ému des humbles qui cherchent un peu de bonheur et de beauté dans les cités livrées au mécanisme abrutissant. Jean Narrache, qui avait été un pionnier chez nous dans ce genre, vient de réunir, sous le titre *Bonjour les Gars !* ses meilleures pages, déjà bien connues.

Roger Brien a ajouté à une œuvre poétique d'une exceptionnelle abondance un *Chemin de Croix à trois* qui établit irréfutablement qu'on peut faire de la mauvaise littérature avec de bons sentiments: *corruptio optimi pessima*. Ce long poème de près de trois mille vers nous fait revivre une à une les quatorze stations de la montée au Calvaire, en associant Marie et l'homme au Christ; il est opportun de signaler que Claudel avait tout dit en cinq cents vers. Mais Brien n'a pas su mettre un frein à son enthousiasme et a produit à la hâte une épopée religieuse dont les faiblesses sont encore plus remarquables que la hauteur du sujet. À la suite de *Cythère*⁵, qui renfermait des beautés indéniables, ce poème marque une régression malheureuse au point de vue poétique et il faut espérer que le poète, imitant Vigny, voudra faire sa propre anthologie et épargner à ses lecteurs la lecture de tonnes de vers d'un trop mince mérite. Au chapitre de la poésie religieuse, il ne faut pas oublier de signaler ici les deux grands jeux dramatiques du père Gustave Lamarche et de Rina Lasnier qui ont été montés à l'occasion du Congrès marial d'Ottawa. *Notre Dame de la Couronne* et *Notre Dame du Pain* prouvent qu'on peut faire de la bonne lit-

⁴ *Revue de l'Université d'Ottawa*, janvier-mars 1947, p. 106.

⁵ *Ibid.*, p. 106-108.

térature avec de bons sentiments et ces deux chapitres de catéchisme en image ont retrouvé la veine mystique et populaire des mystères médiévaux. Quant à la production dramatique proprement dite, il faut signaler le début à la scène de Félix Leclerc dont le *Maluron* est une pièce poétique qui serait digne d'être reprise et de rester au répertoire des troupes canadiennes si l'auteur pouvait, en les reprenant, élever le tout au niveau du premier acte.

L'année 1947 ne nous a apporté la révélation d'aucun nouveau romancier. Les deux meilleurs romans de l'année sont dûs à deux aînés, Ringuet et Germaine Guèvremont. *Fausse Monnaie*, qui n'est que le récit d'une banale fin de semaine dans les Laurentides, reste loin de *30 Arpents*. Le roman est écrit dans une langue conventionnelle, où se détachent parfois des descriptions jolies, et le sujet est traité de façon superficielle. Les personnages de *Fausse Monnaie* n'ont pas d'âme — par là le roman peut avoir une certaine valeur documentaire — et l'œuvre n'a pas de résonance spirituelle.

Marie-Didace est la suite du *Survenant* de Germaine Guèvremont et est évidemment dans la même veine, bien que la dernière partie de cette œuvre en deux volumes ne soit pas entièrement dans le même ton que le reste du roman. *Le Survenant* n'y reparaît pas et on apprend au terme du roman par une page d'un journal tombée sous les yeux d'Angélina, qu'il est mort au champ d'honneur. Les autres personnages sont les mêmes que dans la première partie du roman, plus Marie-Didace, l'enfant d'Amable et de Phonsine, qui donne son titre au deuxième volume du roman.

Le père Didace s'est remarié, avec une veuve appelée l'Acayenne qui prend la direction de la maison des Beauchemin et s'attire l'inimitié d'Amable et de Phonsine. Amable partira pour Montréal où il s'embauchera au port et mourra des suites d'un accident de travail. Phonsine mènera une lutte sourde contre l'Acayenne qui l'a supplantée et qui a même gagné le cœur de la petite Marie-Didace. Mais l'Acayenne s'éteindra lentement une nuit pour mettre fin à cette guerre féminine, peu de temps après que le père Didace aura succombé à une attaque d'angine à la suite d'une excursion de chasse. Phonsine conservera la terre des Beauchemin avec Marie-Didace, et Angélina continuera à vivre dans le souvenir du *Survenant*. Tels sont les simples

événements qui constituent toute la trame de *Marie-Didace*. L'auteur n'a peut-être pas eu la main heureuse en faisant tourner la suite de cette histoire autour d'une survenante, après avoir construit la première partie du roman autour du Survenant. Mais c'est moins par l'affabulation que cette œuvre s'impose que par l'atmosphère et l'écriture qui sont typiquement canadiennes. Certaines scènes, notamment la mort du père Didace, sont des pages d'anthologie. Malgré l'inimitié de certains personnages, il règne dans toute cette œuvre une paix, un calme tout campagnards et ce bout de dialogue entre Marie-Amanda et Angéline indique la philosophie de l'œuvre :

« . . . ce n'est ni un tel, ni une telle qui nous prend ce qu'on aime . . . C'est le temps. Le temps, qui vient à bout de tout. T'as l'exemple de mon père. Il aimait ma mère. À sa façon, si tu veux. Mais il l'aimait gros. Et à c't'heure qu'elle est morte, il en a une autre.

La voix enrouée de chagrin, elle ajouta :

— Ma mère avait fait son temps.

Des parcelles de neige et des larmes brillant à ses cils, Angéline se retourna tout d'une pièce.

— Je te comprends pas. L'autre fois tu me prêchais que le temps arrange tout. Aujourd'hui tu dis le contraire.

— Je dis pas le contraire. Je t'ai dit que tout se calme à la longue, notre joie comme notre peine. Tout s'en va avec le temps . . . »

Un autre ouvrage qu'il faut mentionner, non à cause de sa valeur intrinsèque qui est pauvre, mais à cause du renon de l'auteur, est le *Journal d'Anatole Laplante* qui termine la trilogie de François Hertel dont les deux premiers panneaux étaient *Mondes chimériques* et *Anatole Laplante, curieux Homme*. La fin de l'ouvrage n'est qu'une suite de divagations fantaisistes sur des thèmes métaphysiques.

Trois autres ouvrages méritent une mention ici. *Enthousiasme* de Michelle LeNormand est un recueil de contes dans la veine de *la Maison aux Phlox* où l'auteur consigne les simples aventures d'une humanité qui aime la nature, les sports et les bêtes, avec un charme, une pureté et une tendresse qui rappellent la manière du René Bazin des historiettes. Pierre Baillargeon, au contraire, est un satiriste cruel d'une société superficiellement cultivée, et *Commerce continue les Méditations de Claude Perrin*; mal composé, d'intérêt inégal, écrit dans une langue dépouillée jusqu'à la sécheresse, *Commerce* renferme des observations et des maximes intéressantes et judicieuses, mais cela ne constitue pas à proprement parler « une œuvre ». Le *Félix* de Jean Simard

n'est pas sans analogies avec le *Commerce* de Baillargeon; c'est une suite de petits tableaux satiriques tirés de ses souvenirs d'enfance, mais Jean Simard n'a pas le ton chagrin de son confrère et là où Baillargeon trouve de l'amertume, Jean Simard sourit.

Un indice de la différence de mentalité soulignée au début de ce panorama entre Français et Canadiens est le récit de voyage de Marcel Raymond, *Un Canadien à Paris*, où ce botaniste et littérateur canadien très versé en littérature française contemporaine a consigné ses impressions et ses réactions à la suite d'un premier voyage à Paris. Bien qu'il soit encore évident que nos écrivains subissent fortement l'influence de leurs confrères de France, nos lettres évoluent lentement vers une certaine indépendance et il est vraisemblable qu'au moyen d'une langue presque identique nous exprimerons des sentiments, des impressions, des idéaux et des aspirations de plus en plus différenciés de ceux de nos amis européens.

Guy SYLVESTRE.

La Société canadienne d'Études mariales

La dévotion du peuple canadien envers la Mère de Dieu, médiatrice de toutes les grâces, remonte aux tout premiers jours de la colonie. Bien peu de peuples peuvent se féliciter d'une telle vénération et d'un amour aussi profond pour la Reine du Bel Amour. Des églises, des chapelles, des missions de tous genres lui furent dédiées et la piété des fidèles envers celle qui nous a conduits et sauvegardés tout au long de notre histoire ne s'est jamais démentie.

Le Canada a grandi sous le regard de Marie et est devenu le pays catholique vers lequel le monde entier a eu les yeux tournés lors de l'inoubliable Congrès marial de juin dernier. Ce n'était là que l'aboutissement normal de notre amour pour notre Mère et le témoignage spontané de notre reconnaissance pour sa tendre protection.

Sous le regard de Marie, le Canada est devenu politiquement adulte et fort; sous le regard de Marie aussi, il a atteint la maturité intellectuelle. Et de même que notre piété filiale devait organiser le voyage triomphal du char de Notre-Dame-du-Cap et produire l'insurpassable apothéose mariale de 1947, ainsi notre intelligence devait élever à la Vierge immaculée un temple de gloire. L'élite de nos penseurs catholiques, nos théologiens, selon l'heureuse expression de Son Exc. M^{gr} le Délégué apostolique, se devaient d'allumer, à la gloire de Marie, un flambeau dont la flamme éclairera et réchauffera le pays tout entier.

De Maria nunquam satis. Une manifestation populaire, si grandiose fût-elle, ne suffisait pas pour alimenter et conserver le culte marial; un monument spirituel s'imposait. La Société canadienne d'Études mariales sortit tout naturellement du Congrès marial national et en prolongera les salutaires effets. C'est dans la prière et la méditation que le projet d'une telle société, modelée sur les autres du même genre, est né, qu'il a pris corps et s'est enfin heureusement réalisé. Le grand « archevêque marial » d'Ottawa, son Exc. M^{gr} Alexandre Vachon, père

de la Société, s'en est fait le parrain auprès de l'épiscopat canadien, de Son Exc. M^{gr} le Délégué apostolique et même du Saint-Père, en demandant à Son Ém. le cardinal James McGuigan de bien vouloir présenter sa requête au souverain Pontife. Son Exc. M^{gr} J. B. Montini répondait au nom du pape: « Le souverain pontife apprécie l'importance et la nécessité d'une pareille Société, dont le but est une étude intégrale et solide du mystère de Marie, et ce, pour mieux glorifier Dieu en sa Mère, la très Sainte Vierge. Aussi est-ce bien volontiers que le Saint-Père accorde à la « Société canadienne d'Études mariales » comme gage des lumières divines, la Bénédiction Apostolique implorée. »

La Société est canadienne et par conséquent bilingue. De ce fait, elle comportera deux sections: l'une de langue française, déjà organisée, l'autre de langue anglaise, en voie d'organisation.

Elle a pour but de grouper dans l'« étude intégrale et solide du mystère de Marie », les théologiens, prêtres et laïques, susceptibles, vu leur compétence et leurs loisirs, de collaborer sérieusement dans l'approfondissement de la théologie et de la spiritualité mariales. Il s'agit donc principalement d'études, de recherches, et non d'action immédiate sur la piété mariale du peuple chrétien. Cette action, pourtant, ne peut manquer d'en résulter, puisqu'une connaissance plus profondément théologique de la mariologie chez les professeurs aura nécessairement ses répercussions bienfaisantes sur les étudiants en théologie et en conséquence sur les fidèles. On prévoit même que la publication éventuelle des études faites par les membres de la Société pourra agir plus rapidement sur les intelligences et les cœurs du peuple choisi.

La Société est régie par un comité de direction sous la présidence d'honneur de Son Ém. le cardinal James McGuigan. Les recteurs magnifiques de nos trois universités catholiques ont été invités à en devenir les patrons. M. l'abbé Auguste Ferland, P.S.S., supérieur du Grand Séminaire de Montréal et professeur à la faculté de théologie de l'Université de Montréal, s'en est vu confier la présidence. Le vice-président est M. le chanoine Raymond Limoges, professeur à la faculté de théologie de l'Université d'Ottawa; les conseillers sont le R. P. Joseph Parent, O.P., professeur de théologie au couvent des Dominicains à Ottawa, et le R. P. Henri-Marie Guindon, S.M.M., du Centre marial de Nicolet. Le R. P. Marcel Bélanger, O.M.I., doyen de la faculté de

théologie de l'Université d'Ottawa, est nommé secrétaire de la section française et le R. P. Alan McInnis, O.M.I., professeur au Holy Rosary Scholasticate d'Ottawa, remplit la même charge pour la section anglaise.

Étant l'œuvre de Son Exc. M^{gr} l'Archevêque d'Ottawa, il est tout normal que la Société fixe son siège social dans la ville épiscopale de son fondateur, qui se trouve également la capitale fédérale du pays. Le secrétariat est donc établi à perpétuité à l'Université d'Ottawa. C'est un nouvel honneur pour cette institution centenaire, mais elle le considère aussi comme le couronnement de son amour marial et comme une autre manifestation de la délicate attention de sa céleste Patronne.

Le comité de régie nomme les membres, dont voici présentement les noms: M. l'abbé Roland Beaudet, professeur de théologie à l'Université Laval de Québec; le R. P. Jean Bombardier, S.M.M., directeur du *Messenger de Marie*, de Dorval; le R. P. Ludger Brien, S.J., du Scolasticat de l'Immaculée-Conception, Montréal; M. Charles de Koninck, professeur à l'Université Laval, doyen de la faculté de philosophie; le R. P. Victor Devy, S.M.M., professeur au Scolasticat Saint-Jean, Eastview; M. l'abbé Édouard Gagnon, P.S.S., professeur de théologie à l'Université de Montréal; le R. P. Ferdinand Gagnon, C.S.S.R., professeur au Mont-Saint-Joseph, Aylmer; le R. P. Jacques Gervais, O.M.I., professeur de théologie à l'Université d'Ottawa; le R. P. Dom Albert Jamet, O.S.B., aumônier des Bénédictines, Saint-Eustache; le R. P. Joseph Ledit, S.J., professeur de théologie des Orientaux à l'Université Laval et à l'Université d'Ottawa; le R. P. Antonin Papillon, O.P., de l'Institut d'Études médiévales Saint-Albert-le-Grand, Montréal.

L'esprit de l'association en est un d'amour marial intense. Il est aussi catholique, c'est-à-dire largement ouvert, mais profondément attaché aux directives et aux moindres désirs de notre saint père le pape. C'est pourquoi, tous les travaux et les recherches doivent être entrepris et élaborés selon les principes, la doctrine et la méthode du grand docteur commun, saint Thomas d'Aquin. Cet esprit thomiste de la Société, compris dans le sens même où la sainte Église l'entend dans ses déclarations officielles, n'empêche pas le conseil de direction de faire appel personnellement à tous les théologiens qui peuvent et veulent contribuer à un approfondissement de la doctrine et de la piété mariale.

À l'exemple des autres pays catholiques, le Canada pourra dorénavant se glorifier d'avoir complété son édifice intellectuel par la fondation de ce nouvel institut de recherches. À l'exemple des pays catholiques où le culte de Marie est particulièrement intense, le Canada possédera sa Société d'Études mariales; la pensée théologique canadienne apportera officiellement sa contribution à l'exaltation du Trône de la Sagesse. L'archidiocèse d'Ottawa se sera donné en l'année centenaire de son existence, la gloire impérissable d'avoir imprimé un nouvel élan pour les études mariales au pays.

Voulue par un grand serviteur de Marie, lancée en la belle fête de la Purification de Marie ¹, forte de l'approbation unanime de l'épiscopat canadien, enrichie de l'encouragement du représentant du pape et surtout fécondée par la bénédiction affectueuse et paternelle de Sa Sainteté le pape Pie XII, la nouvelle Société, comme un fleuron ajouté à la couronne de Marie, ne peut manquer de procurer la gloire d'une Mère bien-aimée. Ces marques d'approbation et d'encouragements, dont la Société canadienne d'Études mariales est l'objet dès les premiers instants de son existence, sont pour elle un gage de succès et de longue vie au service de l'Immaculée, Reine des cœurs et des intelligences.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

¹ Son Exc. M^{gr} Alexandre Vachon a voulu inaugurer la Société le 2 février 1948, à l'occasion du 8^e anniversaire de sa consécration épiscopale. La rédaction a raconté dans sa chronique la cérémonie qui a eu lieu en cette circonstance dans la salle académique de l'Université d'Ottawa.

Chronique universitaire

À cette période de l'année académique, la vie universitaire est si intense que ceux mêmes qui y sont intimement mêlés ont peine à en suivre les nombreuses et diverses manifestations. Le chroniqueur ne fait pas exception. Il se voit donc dans l'obligation de renoncer à tout dire; il essaiera seulement de souligner quelques-uns des faits les plus marquants survenus sous notre coupole depuis la dernière chronique.

VISITE DU T.R.P. LÉO DESCHÂTELETS, SUPÉRIEUR GÉNÉRAL DES OBLATS DE MARIE-IMMACULÉE.

Le T.R.P. Léo Deschâtelets visite actuellement les maisons oblats de l'Amérique du Nord. Celui qui, au lendemain de son élection comme supérieur général des Oblats de Marie-Immaculée, se proclamait le « protecteur spécial » de l'Université d'Ottawa, ne pouvait manquer de venir nous prodiguer ses précieux encouragements.

À peine arrivé dans la capitale, le T.R.P. Deschâtelets a tenu à réaffirmer à ses fils de l'Université combien il les avait en très haute estime, combien aussi il les exhortait à se dépenser sans réserve et, au besoin, à consumer leur vie pour l'œuvre de l'Université catholique d'Ottawa. C'était là une consigne donnée dans l'intimité de la famille.

Une réception plus imposante était réclamée par la qualité du visiteur, par l'affection et la reconnaissance des Oblats de Marie-Immaculée et par l'estime du public pour le chef d'une congrégation à laquelle le Canada tout entier est redevable. Cette réception ne devait pas tarder.

Le 8 avril, l'élite de la capitale s'unissait aux étudiants, aux professeurs et aux autorités de l'Université pour rendre hommage au T.R.P. Deschâtelets. Au cours d'une cérémonie universitaire d'une solennité exceptionnelle, à laquelle assistaient Son Exc. le Délégué apostolique, plusieurs représentants du corps diplomatique, du clergé diocésain, de la magistrature et du monde politique, Son Exc. M^{re} Alexandre Vachon, chancelier, remit au T.R.P. Deschâtelets le diplôme de docteur en droit, *honoris causa*.

Dans sa réponse au discours du T.R.P. Laframboise, recteur, le nouveau docteur fit un vibrant appel en faveur de la vérité et, s'inspirant des récentes déclarations du successeur de saint Pierre, proclama que l'heure que nous vivons doit être entièrement consacrée à l'action. Nous reproduisons le discours du T.R.P. Deschâtelets au début de la présente livraison de la *Revue*.

À l'issue du dîner qui fut offert à nos invités, les laïcs du diocèse, par la voix du très honorable Juge en chef du Canada, tinrent à exprimer leurs sentiments de respect et d'admiration au T.R.P. Deschâtelets. Son Exc. le Délégué apostolique prononça une allocution pour glorifier le travail apostolique des Oblats au Canada et pour honorer l'Université d'Ottawa confiée à leurs soins par le Saint-Siège. En répondant, le T.R.P. Deschâtelets montra que les Oblats de Marie-Immaculée méritaient bien, par leurs labeurs et par leurs sacrifices pour l'Église et pour la patrie canadiennes, le titre magnifique de «Makers of Canada».

Cette fête du 8 avril, ainsi que le disait si heureusement M. Camille L'Heureux (*Le Droit*, 10 avril), pourra véritablement être considérée comme un triple hommage. «Ce fut d'abord celui de l'Université d'Ottawa, du clergé de la région et des laïques de la capitale au supérieur général de la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée, qui a tant mérité de l'Église et du Canada . . . Cette manifestation est également un hommage à l'Université d'Ottawa [. . .] Tous ceux qui ont assisté à cette réception ont voulu, par leur présence, honorer une institution qui a rendu déjà de si grands services à l'Église et à la patrie et qui est appelée à en rendre encore de plus grands. Cette manifestation, enfin, fut un hommage à la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée. Son Exc. M^{gr} Ildebrando Antoniutti, délégué apostolique au Canada et à Terre-Neuve, a mis en relief cet aspect de la manifestation universitaire au cours du banquet. Le tableau qu'il a brossé de l'activité apostolique des Oblats en terre canadienne depuis cent ans est l'une des pages les plus belles et les plus émouvantes de l'Église catholique en notre pays. »

LE T.R.P. LAFRAMBOISE, DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ LAVAL.

Le 29 février dernier, l'Université Laval de Québec a décerné un doctorat d'honneur au T.R.P. Jean-Charles Laframboise, recteur, à

l'occasion du centenaire de l'Université d'Ottawa. L'honneur signalé dont le T.R.P. est l'objet rejaillit sur l'institution qu'il dirige de façon si brillante et manifeste encore une fois l'intérêt et la sympathie que la grande Université Laval a pour l'Université d'Ottawa. Les paroles si bienveillantes prononcées en cette circonstance par M^{sr} Ferdinand Vandry, recteur de l'Université Laval, nous encouragent à continuer nos efforts au service de l'Église et de la patrie canadienne.

Nos anciens de la région de Québec ont tenu à offrir leurs félicitations au nouveau docteur au cours d'un dîner intime en son honneur.

Le T.R.P. Recteur était accompagné à Québec par les RR. PP. Rodrigue Normandin, secrétaire général de l'Université, et Maurice Savard, assistant du procureur. M. Ernest Desormeaux, président du Comité permanent de la Survivance française en Amérique et directeur de l'Association d'Éducation canadienne-française d'Ontario, accompagnait aussi le T.R.P. Recteur.

LA SOCIÉTÉ CANADIENNE D'ÉTUDES MARIALES.

Le 2 février dernier, en la fête de la Purification de Marie qui est aussi le jour anniversaire de la consécration épiscopale de S. Exc. M^{sr} le Chancelier, avait lieu en notre salle académique l'inauguration de la Société canadienne d'Études mariales. La cérémonie s'est déroulée en présence de Leurs Excellences NN.SS. Ildebrando Antoniutti, délégué apostolique et Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa. Le T.R.P. Recteur, plusieurs membres de la nouvelle société, un nombre imposant de prêtres et de laïcs de la capitale assistaient également à la réunion.

Au début de la cérémonie, la chorale du Scolasticat Saint-Joseph interpréta l'*Ave Regina Cœlorum* de F. Sorianus et l'*Ave Maria* d'Arcadelt. Selon les termes mêmes de M^{sr} l'Archvêque, « par son chant pieux d'une exécution accomplie », la chorale des scolastiques oblats « ranima dans les cœurs et fit monter sur les ailes de la prière notre tendre affection pour la Vierge immaculée ». Il rappela ensuite qu'il avait déjà adressé, en décembre dernier, une lettre à son clergé pour annoncer officiellement l'existence de la nouvelle société, qui venait alors de recevoir les paternels encouragements de S.S. Pie XII, après avoir été approuvée par l'épiscopat canadien et tout spécialement par

Son Exc. M^{sr} le Délégué apostolique. Quelques jours plus tard, M^{sr} Montini, dans une lettre adressée à Son Ém. le cardinal James McGuigan, faisait part de l'appréciation de S.S. Pie XII à l'endroit de la nouvelle association. Dans la personne du T.R.P. Recteur, M^{sr} l'Archevêque remercia l'Université, siège social de la société, « de la charmante hospitalité qu'elle veut bien lui accorder. Ce sera, dit-il, un nouveau gage de la protection toute spéciale de notre douce Mère du ciel, à laquelle cette institution est spécialement consacrée. »

M. Auguste Ferland, P.S.S., supérieur du Grand Séminaire de Montréal et président de la société, lut ensuite un travail de profonde théologie, intitulé « Pour une définition solennelle de la glorieuse assumption de Marie ».

Avant de se séparer, l'auditoire eut le grand privilège d'entendre Son Exc. le Délégué apostolique féliciter M^{sr} Alexandre Vachon qui célébrait ce jour-là le huitième anniversaire de sa consécration épiscopale; il le salua comme « l'archevêque marial d'Ottawa ». Aucun titre ne peut plus parfaitement caractériser celui qui a organisé « l'inoubliable congrès marial de juin dernier ». « Les cierges, ajouta-t-il, qu'on fait brûler à la Chandeleur, sont un symbole de toute l'histoire du Christianisme qui est une louange à Marie, Mère de Dieu. En inaugurant votre société, vous avez allumé un cierge dont la flamme éclairera et réchauffera le Canada tout entier. »

LA SOCIÉTÉ DES CONFÉRENCES DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA.

La Société des Conférences achève sa trente-huitième année. Comme par le passé, elle a fourni aux auditeurs de la capitale un fort beau choix de conférences données par des personnages canadiens et étrangers. Nous transcrivons ici le programme des réunions. M^{sr} Ferdinand Vandry, recteur de l'Université Laval: « Âmes libres, âmes encloses. » M. Jean-Marie Laurence, professeur à l'École normale, Montréal: « L'art est-il un beau mensonge ? » M. Pierre Dansereau, directeur du service de bio-géographie à l'Université de Montréal: « Quelques aspects de la culture brésilienne. » M^{lle} Cécile Chabot, membre de la Société des Écrivains: « Voyages. » M. René Guénette, rédacteur en chef de *l'École canadienne*: « Optimisme malgré tout. » M. Maurice LeBel, secrétaire de la faculté des lettres de l'Université

Laval: « La Grèce: impressions de voyage. » M. Jean-Pierre Houle, professeur à la faculté des lettres de l'Université de Montréal: « Éloa et le Docteur Noir. » M^e Jacques Perreault, C. R., docteur en droit, Montréal: « L'avenir du droit français au Canada. » M. Jean Houpert, secrétaire de la faculté des lettres de l'Université de Montréal: « La jeunesse de Maurice Barrès. » Le R. P. J. J. Kelley, O.M.I., professeur au Collège Saint-Patrice, Ottawa: « À propos du comique de Molière. »

SYMPATHIQUE APPRÉCIATION.

Lors de la visite de l'honorable George Drew, l'*Ottawa Journal* consacrait son article de tête à la louange de l'Université d'Ottawa.

Commentant la visite du premier ministre de l'Ontario à l'Université, le rédacteur écrivait: "When Premier George Drew last week received an honorary degree from the University of Ottawa it was stated that this was the first time a Premier of Ontario had entered that University's portals. That, come to ponder it, was a strange thing, yet perhaps not much stranger than that so many of us who live here in Ottawa know so little of what this ancient university means to this city, or the part that it has played in the educational story of our country.

"Ottawa University has stood in Ottawa a long time; was indeed a part of Ottawa's life for nearly two decades before the buildings of Parliament were reared on our 'Hill'. When this city was still Bytown, when shantymen walked our unpaved streets, and while the Capital of Canada was shuttlecocking between Montreal and Toronto and Kingston, the University of Ottawa (then St. Joseph's College) was here, having been opened in 1848, 100 years ago. Eighteen years later, and one year before Confederation, it became the University of Ottawa.

"In the intervening 82 years it has remained an institution of high learning, serving Ottawa and the Ottawa Valley, sending young men out into the world to rise to high achievement, and by its fame attracting students from many countries.

"[. . .] First, last and always it has been what a University ought to be, a place to build better men and better citizens, to educate

them to know what this life is about — and life everlasting. In that role today, within it all that goes to make a university useful, it carries on with increasing devotion to the true aim of education. The arts and science, philosophy, commerce, the applied science, medicine and surgery, engineering and chemistry, pathology, biology, civil engineering and languages, all are taught within its walls by faculties of distinction and authority. The little college of a century ago is today a major university, with 3,518 students, the majority of them from Ottawa and this district, but with others of them coming from 22 countries.

“All Ottawa can be proud of this fine institution of learning, of the warp and woof of so much of our Ottawa story. In this, its centenary year, *The Journal* wishes the University another hundred years of continuous growth in usefulness and achievement.”

On nous pardonnera d'avoir cité cet article presque en son entier. Sa teneur, ainsi que la bienveillance manifestée par notre gouvernement provincial à l'endroit de notre école de médecine, nous semblent un signe de la Providence encourageant l'Université à entreprendre son second centenaire avec les élans d'un très grand espoir.

LA CAMPAGNE DE SOUSCRIPTION EN FAVEUR DE L'UNIVERSITÉ.

Les résultats de la campagne de souscription n'étant pas encore définitivement connus, nous nous réservons d'y revenir dans notre livraison de juillet-septembre. Nous voulons pourtant signaler dès maintenant combien les catholiques du diocèse d'Ottawa ont fait œuvre de foi et de solidarité en répondant si généreusement à l'appel de leur archevêque. Le succès remporté grâce à leur générosité et à leurs prières constitue une des plus belles pages de l'histoire de l'Église outaouaise.

LES FÊTES DU CENTENAIRE S'ORGANISENT.

Sous la présidence d'office du T.R.P. Laframboise, l'organisation des fêtes du centenaire avance rapidement. Les grandes lignes du programme sont déjà tracées; les fêtes auront lieu les 16, 17 et 18 octobre prochain.

Le comité central est formé des membres suivants: président, le T.R.P. Recteur; vice-président, le R. P. Arcade Guindon. Autres membres: les RR. PP. Paul Dufour, Ubald Boisvert, Rosaire Laflamme, Gaston Carrière, René Ferragne, Eugène Marcotte, Louis-Philippe Vézina, Hervé Marcoux, M^{re} Alan Fleming, le docteur Horace Viau, MM. Marcel Carter et Emmett O'Grady. Des sous-comités sont déjà organisés et travaillent à assurer le succès des fêtes.

ÉLECTIONS À LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE.

Les officiers de la faculté de philosophie étant arrivés au terme de leur mandat, le conseil de la faculté a procédé aux élections régulières. Le R. P. Roméo Trudel a été réélu doyen, le R. P. Sylvio Ducharme, supérieur du Scolasticat Saint-Joseph, vice-doyen. Au poste de secrétaire, le R. P. Gaston Carrière remplace le R. P. Gérard Cloutier.

ANCIEN ÉLÈVE À L'HONNEUR.

Le 8 février dernier, Son Exc. M^{sr} l'Archevêque d'Ottawa remettait à M^{sr} Lucien Beaudoin, récemment diplômé de la faculté de droit canonique, les insignes de camérier secret de Sa Sainteté. On sait que M^{sr} Beaudoin vient d'être nommé secrétaire français de l'épiscopat canadien à la suite du départ de M^{sr} Paul Bernier, C.S.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Saint FRANÇOIS DE SALES. — *Introduction à la Vie dévote*. Montréal, Fides, 1947. 16 cm., 319 p.

Il faut féliciter la maison Fides d'avoir mis à la disposition des fidèles cette édition de l'un des classiques de la vie chrétienne. Son format commode, sa reliure attrayante contribueront pour leur part à encourager nos catholiques à la lecture de l'ouvrage qui a conduit tant d'âmes à la véritable dévotion. Tous devraient puiser plus largement à la doctrine des maîtres incontestés de la vie intérieure. Nous permettra-t-on cependant de faire une petite réserve sur le papier de la garde ! La marque de commerce de Fides imprimée de la sorte nous semble donner une impression un peu trop commerciale à un livre de piété qui devrait être tenu au-dessus de la maison d'édition qui nous a rendu le service de le rééditer.

Gaston JAMMES.

* * *

La L.O.C. canadienne, Mystique technique. En collaboration: les comités nationaux de la L.O.C., L.O.C.F. Montréal, Fides, 1947. 19 cm., 284 p.

Cet ouvrage nous fournit une description détaillée de la situation économique, sociale et morale de la famille ouvrière. Il met en lumière la mystique lociste: conquête des foyers et des milieux ouvriers; et nous expose la technique employée par la L.O.C. pour infuser cette mystique dans l'âme ouvrière.

Il faut avoir appris à aimer la méthode réaliste de l'Action catholique pour apprécier ce travail à sa juste valeur. Avis donc aux esprits trop entichés des méthodes didactiques de l'École, car la présentation de ce livre est plus psychologique que logique, plus réaliste qu'abstraite. Écrit pour des hommes d'action — tels que dirigeants, militants et aumôniers d'A.C., — cet ouvrage leur est parfaitement adapté.

Un grand mérite de ce travail est d'être *lui-même* une parfaite application de la méthode qu'il préconise tant: celle de rétablir le contact entre les idées et les faits, entre la vie actuelle et la religion, ainsi qu'entre les individus eux-mêmes. Le simple fait d'être écrit en collaboration révèle déjà cette méthode d'union.

Bien que le livre se divise en trois parties, il ne faut pourtant pas y voir des cadres trop rigides ou exclusifs. Ainsi la description si réaliste de la situation actuelle de la famille ouvrière est elle-même fortement animée par l'âme et la méthode de la L.O.C. présentées dans les deux autres parties du livre. Aussi, la mystique lociste, décrite dans la deuxième partie, est profondément incarnée dans la vie réelle des ouvriers; et il en est de même pour la troisième partie. En un mot, aucun divorce dans ce livre: âme et corps, mystique et vie réelle y sont en harmonie constante.

Il serait faux de voir une attitude pessimiste dans la description de la situation actuelle, présentée dans la première partie du livre. Ce n'est qu'un franc réalisme, de nature à éclairer notre jugement et à nous jeter, en toute confiance, dans les bras si puissants de l'armée lociste, pour remédier à cette triste situation.

Ce livre nous fait voir « grand et loin ». Il touche à tous les problèmes du foyer ouvrier, et s'attaque à la racine même du mal. Sa lecture nous fait mieux comprendre l'âme dynamique de la L.O.C., sa largeur de vue et le vrai sens de sa technique qui n'a rien de cette imprudence et de cette indélicatesse qu'on lui attribue faussement. Le sens et la valeur de la formation par l'action, la possibilité de répandre la L.O.C. dans tous les foyers chrétiens, et le rôle social de la femme et du célibataire, tout cela y est en outre bien précisé.

Les lecteurs de ce livre y puiseront certainement des directives précieuses d'action ainsi qu'une plus forte conviction sur la réalisation possible d'une vraie charité sociale.

Joseph VAILLANCOURT, o.m.i.

* * *

ALPHONSE SIMON, O.M.I. — *Pastoral Spanish* . . . With a foreword by the Most Reverend Robert E. Lucey, D.D., Archbishop of San Antonio, 2nd ed. revised. San Antonio, Standard Printing Company, 1947. 20.5 cm., xxiii — 551 p.

Le R. P. Simon présente aujourd'hui une deuxième édition de son important travail dont le but unique est de favoriser le labeur des jeunes apôtres du Sud-Ouest américain. Il n'y a aucun doute que son ouvrage s'est montré de la plus grande utilité, puisque deux ans à peine après la première édition, il se voit dans l'obligation d'en donner une seconde avantageusement enrichie de deux nouveaux chapitres.

Le premier livre forme un excellent résumé de la grammaire espagnole. Il donne l'essentiel requis de celui qui désire exercer un ministère fructueux au sein de la population mexicaine, population composant la majorité des catholiques en plusieurs diocèses, plus de deux millions et demi d'âmes. Sans la connaissance de la langue espagnole, le ministère des prêtres est pratiquement impossible.

Le livre deux renferme tout ce qui est nécessaire à l'administration des sacrements: exhortations, interrogations, etc. Le livre trois est une explication très simple du catéchisme. Enfin, le livre quatre comporte les deux chapitres additionnels sur les « prônes » et les « exhortations » que le curé doit faire du haut de la chaire en certaines circonstances de l'année, et un choix de phrases espagnoles exprimant des vérités et des sentiments religieux. Le volume est complété par un « vocabulaire » ecclésiastique, un index grammatical et un index homilétique.

On peut dire pour tout résumer que le *Pastoral Spanish* est certainement un travail bien fait, d'une grande utilité, et qui perpétue la plus noble tradition oblate de s'adapter à la population que les missionnaires évangélisent. Le R. P. entre donc dans la grande et belle phalange des Oblats de Marie-Immaculée qui se sont fait linguistes pour mieux travailler à la diffusion du règne de notre divin Sauveur et de sa Mère immaculée.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

JOSEPH FOLLIET. — *Les Chrétiens au Carrefour*. Lyon, Édition de la Chronique sociale de France, 1948. 21 cm., 193 p.

M. Folliet, secrétaire général des Semaines sociales de France, professeur à l'Institut catholique de Lyon et rédacteur de *la Chronique sociale de France*, est venu au Canada dernièrement, sur la recommandation de Son Éminence le cardinal Gerlier, pour y donner des conférences dont le thème central était « Essai d'explica-

tion sociologique de notre temps». Ceux qui ont eu l'immense avantage d'entendre sa parole lucide, apostolique et entraînant, ne manqueront pas de lire *Les Chrétiens au Carrefour*, où l'auteur étudie les rapports de l'Église avec la structure et les idéologies du monde moderne.

Les titres des quatre principaux chapitres: à savoir, *L'Église de France dans la crise des structures*, *Les chrétiens dans la révolution présente*, *Pensée chrétienne et pensée moderne*, *Sainteté d'aujourd'hui*, nous révèlent déjà l'idée générale de l'ouvrage. Ce précieux volume, riche de foi surnaturelle, d'information et de bonne humeur, projette une lumière bienfaisante, à la fois brillante et nuancée, qui devrait guider l'humanité prise de vertige et hésitant entre le suicide et la libération. « Les chrétiens eux aussi, l'Église elle aussi, sont au carrefour, car la volonté même du Dieu incarné solidarise leur destin avec celui de l'espèce, qu'ils ont la charge d'assumer et de présenter au Créateur. Il faut qu'ils sachent dire à leur temps à la fois oui et non. Oui, pour le comprendre, l'aimer et le baptiser, orientant ainsi sa vocation providentielle. Non, pour en refuser les erreurs et les fautes. »

Dans une lettre-préface, M^{sr} Ancel, évêque auxiliaire de Lyon, félicite l'auteur de sa clarté, de son bon sens, de sa liberté d'esprit et de son sens de l'Église. Nous ne saurions rien ajouter à cette recommandation.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

VERGILIUS FERN. — *Religion in the 20th century*. New York, The Philosophical Library, 1948. 21 cm., xv — 470 p.

This book, edited by Mr. Vergilius Fern, is made up of 28 chapters contributed by representatives of different religious faiths, including even the Jehovah's Witnesses. Its only unity comes from the material cause, whilst the terminology, the criteria and the points of view vary from chapter to chapter. It is a far cry from a critical comparative study of religions, but it can serve as a source-book for such a study.

The editor, who is a specialist in Lutheran theology, deplores the obvious fact of religious disunity in the world; yet, he entertains the hope of a coming religion, that will cut across the streams of religious tradition and merge the values of all the faiths. He seems to ignore that the cure for the present desperate situation is not to be found in a watering-down of differences or a compromise union of heterogeneous parts, but in a unity based on one doctrine and one faith. Our Divine Master's wish, "Ut unum sint", will never be realized otherwise.

In the Introduction, there are unfortunately too many questionable statements, such as: "God is no stranger to changes", "No one religion can claim monopoly of truth, either the truth of men or the truth of God", etc. Truth, which means the squaring of our ideas with objective reality, ought never to be confused with sincerity, which is a moral disposition wholly subjective. Sincerity, which is in the will, has nothing to do with logical truth, which is a quality of the intellect identifying itself with the trans-subjective.

The editor betrays a strange notion of Catholicism, in speaking of "its three-fold expression, Roman, Greek and Anglo-Catholic". In the first place, those he calls Greek Catholics are the Greek Orthodox, because the Greek Catholics are definitely Roman Catholics, though not of latin rite. As a matter of fact, the chapter on the several autocephalous Greek Churches is entitled "The Eastern Orthodox Church". As for the Anglo-Catholics, who like to call themselves Catholics and who imitate the Catholic Church in some of its ritualistic practices, they

are just one of the variegated forms of Anglicanism, and, on account of their apparent leaning toward Catholicism, they are being frowned upon by the great majority of the Anglicans themselves.

Rev. Dr. Hart, of the Catholic University of America, has written a most effective chapter on "Roman Catholicism". However, apart from that very satisfactory contribution, the whole book reminds one of the bewildering confusion, that must have prevailed around the Tower of Babel.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

ARNALDO MAROTTI. — *Matematica generale* . . . 4^a ed. Milano Società Editrice « Vita e Pensiero » 1948. 24, 5 cm., xi — 521 p. (Edizioni dell' Università cattolica del S. Cuore. Serie « Corsi universitari », vol. XX.)

Ouvrage à l'usage des étudiants en sciences économiques et en architecture. L'auteur y traite d'une grande variété de sujets de mathématiques supérieures. On n'y trouve pas la vigueur d'un cours de mathématiques pures, mais les démonstrations sont claires et à la portée des élèves auxquels le manuel est destiné. Il y a un bon choix d'exemples et d'exercices. Les élèves des classes de génie auraient intérêt à consulter ce traité qui est un bel exemple de ceux dont se servent les écoles européennes pour inculquer à leurs étudiants la formation mathématique, base des sciences appliquées.

École des Sciences appliquées.

Jean-T. DUPRAT.

* * *

SYLVANUS G. MORLEY. — *The Ancient Maya*. Stanford University, Stanford University Press, California, 1947. xxxii — 520 p.

This impressive volume with handsome format is a comprehensive treatment of the subject indicated by the title and represents the fruit of forty years of research by an associate of the Carnegie Institution. The seventeen chapters are made graphic by 12 tables, 57 figures and 95 plates. Documentation is abundant, including as it does index, appendices (comparative chronology, etc.), classified bibliography in 14 sections, etc.

A somewhat related volume from another American University Press and an article in a popular magazine (*Life*, June 30, 1947) testify to the vogue of the subject. Indeed the average reader without any particular interest in archeology or any extensive acquaintance with the prehistoric, primitive or aboriginal, may well be fascinated by casual study of and desultory reading about the Maya as also about the Inca, Aztec, Toltec peoples and cultures. One might say that any reader who ever enjoyed reading the books by William H. Prescott on the conquest of Mexico and of Peru, or who is interested in the conquistadores or the missionaries from Spain, will be richly rewarded by a perusal of the present volume which also deserves description as a work of reference.

Many readers of this *Revue* will be especially interested in the account of the missionaries (122ff, 438ff) and in the references to Bishop Landa (*passim*). By coincidence the undersigned had recently been reading a biography of Eusebio Francisco Kino (*The Rim of Christendom*, by H. E. BOLTON, Macmillan, 1936) and enjoyed the many parallels.

In the present excellent volume under review, to indicate a sampling only, one finds such topics as cosmogony (214ff), the role and status of women (187),

idolatry, myths, legends, polytheism (204; 231f), human sacrifice, ideographic and pictographic writing (259f), belief in immortality (221; 205), etc. Systematic treatment under such headings as geography, ethnology, anthropology, law, politics, religion, arts and crafts (5 chapters), of every phase of civilization and life is available in this single volume. The account of maize and of agriculture in general is an enlightening section in itself. In conclusion, the book may be warmly recommended.

D. C. O'GRADY.

Notre Dame, Indiana.

* * *

SŒUR MARY-CARMEL THERRIault, S.M. — *La Littérature française de Nouvelle-Angleterre*. Montréal, Fides; Québec. Les publications de l'Université Laval, [1946]. 20,5 cm., 325 p. (Collection « L'Hermine ».)

Existe-t-il une littérature franco-américaine? Le présent volume pose clairement le problème. Il ressuscite les vieux papiers et les documents des journaux; il rend éloquents les compilations et les rapports statistiques. L'auteur, dans un style clair et précis, vivifie des œuvres dont la valeur ne revendique certes pas l'immortalité, et, « après de minutieuses recherches et de multiples lectures », elle croit que cette littérature existe, mais qu'elle en est encore à ses débuts.

Le travail bien documenté et conduit de façon personnelle dans un domaine tout à fait neuf, fait revivre tout un fatras documentaire inconnu jusqu'alors et qui, espérons-le, marquera l'aurore d'un plus grand intérêt porté à cette littérature franco-américaine, « dont les fragments épars méritent d'être ramassés et assemblés ».

Cette œuvre de défrichage dans un terrain inculte nous livre certains passages décevants par la pauvreté des matériaux, mais elle manifeste un grand souci de justice et un indéniab le amour pour les premières manifestations d'une littérature naissante. Les chapitres qui étudient les développements strictement littéraires demeurent les plus intéressants parce que plus personnels et mieux élaborés. Avec justesse et bon goût, l'auteur devient adroitement un critique littéraire bien informé et impartial (même derrière les jugements de M^{lle} Yvonne LeMaître) pour les œuvres de la littérature franco-américaine.

Le volume présente donc une réelle richesse: la découverte, le rejeunissement et la mise en ordre de fragments littéraires ignorés. Nous devons aussi louer l'auteur d'avoir pris nettement position sur la valeur de cette littérature et surtout d'avoir analysé les principales œuvres et d'en avoir fait la critique. Et c'est avec raison que l'Université Laval lui a décerné les honneurs du doctorat ès lettres.

Gilles LANGLOIS, o.m.i.

* * *

GEORGES DUHAMEL. — *Le Temps de la Recherche*. Paris, Paul Hartmann, 1947. 19 cm., 252 p. Distribué au Canada par les Éditions Variétés, Montréal. Prix \$1,00.

M. Georges Duhamel continue ses mémoires. En voici le troisième livre. Il fait suite à *Inventaire de l'Abîme*, puis à *Biographies de mes Fantômes*. *Le Temps de la Recherche* couvre les quelques années qui ont précédé la première grande guerre. C'est bien un temps de recherche, un temps de semailles et d'éclosion. Le grand écrivain, plus sollicité par l'art et les lettres que par la carrière médicale, cherche sa voie. On retrouve au *Désert de Bièvres* les personnages réels qui ont animé cette

solitude; on surprend Duhamel débutant dans le théâtre et la poésie; on le suit sur les routes de France et d'Europe, l'esprit et le cœur toujours avides d'enrichissements humains.

Tout cela est noble et beau. Mais n'y aurait-il que cela ?

Rodrigue NORMANDIN, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Une grande croisade au pays outaouais

L'an 1095, au concile de Clermont, le pape Urbain II conçut l'idée de la première croisade. Depuis lors, périodiquement, l'Église a lancé des croisades: croisades militaires nécessitées par les périls des temps, croisades pacifiques surtout, telle la dernière livrée en Italie contre le communisme athée.

Mais la plus grande croisade de l'Église, celle qui ne cesse jamais, c'est la croisade de prière et de charité. Les croisés, ce sont tous les fidèles, mobilisés par le chef de la chrétienté pour lutter contre de nouveaux dangers ou répondre à de nouveaux besoins.

Parfois aussi, les Églises particulières partent également en croisade, comme il advint tout récemment au pays outaouais.

Au cours de sa visite *ad limina*, «l'archevêque marial» d'Ottawa se vit pressé par Sa Sainteté Pie XII de développer «cette université devenue célèbre» de la capitale canadienne. Pour répondre à la consigne du chef de l'Église, Son Exc. M^{gr} Alexandre Vachon lançait dans son diocèse déjà centenaire la plus grande campagne jamais entreprise.

À l'édification des croyants et à l'émerveillement des autres, cette campagne, organisée dans un esprit de religieuse soumission, s'est poursuivie dans l'enthousiasme pour se couronner par un éclatant succès.

Arborant l'étendard de la croix, les croisés de jadis marchaient au cri de «Dieu le veut». Le cri de ralliement des croisés de 1948, «priez, travaillez, donnez», encadrait la grande croix rouge de la campagne de souscription, dressée en évidence dans toutes les églises et toutes les institutions du diocèse. À ce spectacle, les fidèles n'ont fermé ni leurs yeux ni leurs cœurs.

Le dimanche 21 mars, dix mille volontaires, après s'être inclinés sous la bénédiction de leur archevêque et de leurs pasteurs, s'élancèrent à l'assaut de tous les foyers catholiques. Inlassables, ils ont parcouru

les villes et les campagnes, les villages et les bourgs. Partout ils recueillirent des prières, des sympathies et des ressources.

Armés uniquement de surnaturel, de générosité et de dévouement, ces preux ont conquis un riche butin de surnaturel, de générosité et de dévouement. On ne sait ce qu'il faut admirer davantage: du zèle apporté par les pasteurs à l'entraînement des troupes, de l'abnégation des croisés ou de l'accueil des fidèles. Seule la divine Providence saura reconnaître et récompenser le mérite de chacun. Un fait reste acquis: les catholiques n'ont pas trahi la confiance de leur archevêque.

Les dons ont été spontanés et magnifiques. Les favorisés de la fortune, ouvertement mais sans ostentation, ou encore sous le voile de l'anonymat, ont largement puisé au trésor accumulé par de longs labeurs pour prêter à Dieu une juste part de leurs biens. Véritable artisan du succès de la campagne, l'ouvrier, le salarié moyen, loyalement fidèle à ses chefs spirituels, a libéralement sacrifié une portion de ses modestes revenus.

Les sollicitateurs ne sont pas prêts d'oublier la magnifique charité du pauvre, l'émouvante obole de la veuve.

À côté des bataillons de combat, les corps auxiliaires ont apporté l'appui de leur ingénieuse charité. Nous songeons à ces jeunes étudiantes, dépourvues d'espèces sonnantes, mais résolues quand même à entrer en lice, souscrivant un riche bouquet spirituel et organisant une propagande efficace dans l'enceinte de leur pensionnat.

Nous songeons également à ces petits écoliers qui recueillent du papier de rebut dont la vente leur rapporte la jolie somme de cent dollars qu'ils offrent à leur future Alma Mater.

Comment oublier cette immense armée des tout petits de nos écoles primaires qui, sous la direction de leurs maîtresses et en réponse à leur archevêque, multiplient prières et sacrifices. Vraiment c'est l'esprit de Dieu qui a inspiré tout cela: *A Domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris.*

Si la campagne a connu un si éclatant succès, si tous les fidèles du diocèse, des organisateurs généraux aux plus humbles diocésains, ont prié avec ferveur, travaillé avec enthousiasme et donné avec générosité, il convient d'en rendre un hommage reconnaissant à celui qui

a lancé ce mouvement de charité, inspiré ce zèle, stimulé tous ces dévouements.

Qui pourra dire la grande sollicitude du premier pasteur d'Ottawa pour son Université ? Qui révélera l'ardeur de sa prière, la somme de ses labeurs, l'étendue du don de soi à la cause de l'enseignement supérieur catholique dans sa ville épiscopale ?

Ses délicatesses multipliées ont touché trop profondément les professeurs de l'Université pour qu'ils ne lui rendent pas ici l'hommage ému de leur filiale gratitude.

L'ancien recteur magnifique de l'Université Laval est devenu, a-t-on dit, le grand archevêque universitaire d'Ottawa. Avec le titre d'archevêque marial qu'on lui a si justement décerné, c'est celui, croyons-nous, qu'il affectionnera le plus et que la postérité lui conservera.

L'Université d'Ottawa doit sa fondation à un prélat, M^{sr} Joseph-Bruno Guigues, O.M.I., dont la dévotion à la Vierge s'est manifestée de mille manières.

C'est à un autre grand serviteur de l'Immaculée, Son Exc. M^{sr} Alexandre Vachon, qu'elle devra ses plus magnifiques développements. Il aura clos glorieusement le premier siècle de son histoire et ouvert le second sur une radieuse perspective d'espoir et de succès. Avec lui et grâce à lui, les fidèles du pays outaouais auront compris qu'il y allait de l'honneur de l'Église et de la patrie canadienne de doter la capitale d'une université catholique, grande, forte, belle et conquérante.

LA DIRECTION.

L'Église, salut de notre époque

C'est une impression commune à quiconque prend le moindre-ment conscience de nos fragiles destinées: sur nos têtes roule toujours le même menaçant orage. Deux averses déjà, malgré leur violence, n'ont pas épuisé ses fureurs; il revient à la charge. De nouveau l'éclair fend les nues et, sous le poids de la peur, les pauvres humains, échine ployées et mains en garde, attendent l'éclatement de la foudre. Bientôt encore, semant partout la ruine, elle va s'abattre sur le monde, car, à intervalle de plus en plus bref, l'horrible fracas suit l'étincelle qui l'annonce.

Inquiétudes, angoisse, accablement, tels des démons implacables, se sont installés au cœur de l'humanité, comme pour exercer à l'envi sa patience de vivre et l'obséder par la tentation du désespoir. Toute pantelante, elle sort à peine d'une dernière guerre et cependant, plus encore que de ses blesseuses, elle souffre à pressentir les maux que lui promet l'avenir.

« Vaste chantier de démolition, immense prison, cimetière », dit un sociologue en jetant la vue sur le monde d'après-guerre¹. Un autre, plus attentif aux menaces que son œil voit monter à l'horizon, ajoute: « Quel monde ! Un volcan en ébullition, toujours prêt à vomir et le feu, et le fer, et l'acier sur nous qui, ne pouvant nous éloigner, attendons, inquiets et haletants, quelle lave nous saisira demain². »

La bombe atomique, la plus concrète parmi ces menaces, suspendue sur la tête des hommes du vingtième siècle, fait de chacun d'eux un nouveau Damoclès festoyant de mauvais cœur sous la pointe d'une branlante épée. Heureux encore, s'ils pouvaient s'en remettre à la constance d'un fil de soie ! Mais ce qui fait l'horreur de la bombe atomique, c'est bien plutôt qu'elle ressemble à un explosif qu'un fou en colère brandirait sur une foule paralysée par l'effroi.

¹ Joseph FOLLIET, conférence, février 1948.

² R. P. Georges SIMARD, o.m.i., *Maux présents et Foi chrétienne*, p. 20.

Bientôt ce serait la panique si, dans le cœur de quelques hommes ne subsistait une clarté. Clarté qui garde leurs regards sereins et conserve dans leur âme la maîtrise et le sang-froid. Clarté faite de la certitude toujours vivace qu'à pareille situation reste encore une issue par laquelle peut s'opérer le sauvetage. Vers cette issue, par des manœuvres prudentes et concertées, il est possible de diriger le troupeau éperdu des humains et de conjurer le péril.

Tout est sauf tant que survit l'espoir. Il n'est donc pas que ténèbres et menaces; au sein des multitudes désemparées se trouvent des hommes qui voient et qui savent. Ils voient en quoi consiste le danger; ils savent où chercher le salut.

Auront-ils le temps d'assurer l'efficacité de leur action ? Parviendront-ils à imposer leur voix au-dessus de cette cohue. Vite ! faisons écho à leurs appels. Le danger, le voilà ! Le salut, il est ici.

I. — LE CONFLIT.

De toutes les institutions humaines, la guerre, si elle ne figure pas parmi les plus gracieuses, compte cependant parmi les plus anciennes et les plus stables. Sourd ou flagrant, l'état de conflit subsiste à travers siècles et millénaires sur la vieille planète. Point de paix réelle; seulement parfois de provisoires apaisements. Depuis la querelle du frère contre son frère, le mal s'est propagé sans relâche, élargissant toujours l'aire de ses désastres, et notre époque l'a vu atteindre à une ampleur définitive, puisque depuis un quart de siècle, voilà la guerre établie sur le plan mondial.

Rien de plus divers que les causes immédiates de ces conflits, mais sous les motifs apparents, se dissimule le vieux fonds de méchanceté et de désordre, toujours identique à lui-même, le mal aux multiples visages. Ambition, vengeance, cupidité, tour à tour ont mis aux prises les sociétés humaines. Ce furent d'abord les antiques tribus barbares, se disputant des territoires de chasse; puis les cités orgueilleuses qui cherchent à se subjuguer l'une l'autre; plus tard, des groupements plus compacts, les nations modernes, se sont affrontées en des luttes de plus en plus meurtrières et, pour établir plus sûrement leur hégémonie, elles ont appris récemment à se coaliser, partageant le monde en deux camps irréductibles et monstrueux.

Il est à remarquer que la loi de l'évolution qui préside à l'expansion locale des guerres, joue de plus dans le sens des objectifs visés. On se battait à mort naguère pour conquérir des richesses matérielles. On entreprenait aussi des guerres de domination, ou l'on s'acharnait à la ruine d'une puissance rivale. Mais de nos jours l'esprit belliqueux des peuples fixe à ses batailles des enjeux qui dépassent par leur caractère le niveau de ces objectifs matériels. On ne se bat plus seulement, en vérité, pour des butins de guerre, ni pour des limites territoriales. Ce ne sont plus même des impérialismes politiques qui s'affrontent, mais, faut-il dire, des impérialismes doctrinaires. Les guerres contemporaines déjà l'ont fait présager: désormais des idéologies, en mal de prosélytisme, auront, seules, cette puissance et ce dynamisme capable de jeter une partie de l'univers contre l'autre.

De fait, comme si des contradictoires pouvaient souffrir une alliance quelconque, voici que l'erreur, qui pourtant n'est en elle-même qu'inconséquence, apparaît sous le couvert de théories visant à ébranler toute métaphysique; voici que l'erreur se systématisé. Le désordre, qui pourtant de sa nature n'est qu'éparpillement, tend à s'imposer comme principe d'ordre; le désordre s'organise et entreprend d'organiser le monde selon ses vues. Enfin la passion, de caractère essentiellement instable et particulier, devient elle aussi, par le truchement d'un progrès anormal, collective; elle ne se suffit plus de l'individu, elle dédaigne les groupes moyens comme les cités et les nations pour prendre une envergure internationale; la passion s'universalise.

Ainsi donc, l'erreur s'érigeant en système, le désordre prônant l'organisation des sociétés, la passion s'étalant en convulsion sur le plan mondial, voilà, avec sa face réelle, le mal de notre époque, le communisme. On dirait que, par une progression constante, il vient d'atteindre ici, en sa catégorie, la perfection. Le matérialisme qu'il affiche n'a plus rien de relatif; dégagé de toutes les contingences qui jusqu'alors avaient atténué sa malignité, il s'expose, dans une nudité complète, à la convoitise des peuples. De brutal, il devient savant et donne à ses certitudes les fondements de l'absolu scientifique. Le principe le plus positif qu'il mette d'avant, c'est l'immanence totale de toute valeur humaine en la vie terrestre, ce qui postule, comme principe négatif, l'athéisme le plus formel encore jamais professé.

En face d'une pareille menace, l'individu se trouve stupéfait; il se sent comme enveloppé d'un ennemi qui cherche à le réduire non seulement à l'impuissance ou à l'esclavage, mais à néant; car les biens exposés à périr en tel danger ne sont plus accessoires, comme richesses ou dominations, mais essentiels et si chers à l'âme humaine que les perdre équivaut à périr soi-même.

D'abord les puissances économiques, croyant dirigées contre elle toutes ces menaces, se sont mises en défensive. Le capital, tout ému de voir nier ses droits, voulut s'opposer à l'assaut de cette force destructive. Mais l'ennemi, pour lui, demeura insaisissable. À leur tour, les puissances politiques s'éveillèrent au danger. En effet, depuis longtemps déjà, à la base de leurs empires, des sapeurs s'acharnaient à des œuvres de ruine. Mais quand les nations apeurées crurent prudent de se concerter, de se mettre en garde et même d'oser prévoir l'éventualité d'une décisive bataille contre cette force militante, ce fut pour constater et s'avouer entre elles leur complète ineptie à vaincre un ennemi qui, au lieu de venir de front, s'infiltra au sein de la résistance et la dissout.

Seules, pour mettre en échec l'avance d'un tel ennemi, demeurent les puissances spirituelles. C'est contre elles d'ailleurs que se dressent les fureurs du matérialisme contemporain; on ne souffre plus que l'homme table sur des données supra-sensibles, et que par ses aspirations extra-terrestres, il échappe à la poigne de ses dresseurs.

Or il se trouve que notre civilisation occidentale, porteuse à ce point de l'histoire des destinées humaines, a placé le dépôt de toutes puissances spirituelles aux mains d'une institution humano-divine qu'on appelle le christianisme.

Le christianisme, voilà le champion du spiritualisme contre le matérialisme athée; c'est lui qui en a vraiment instauré le règne dans le monde après en avoir reçu le message de son fondateur, le Christ, et c'est lui que, dans sa marche à la conquête du monde, le matérialisme athée trouve sur son chemin, lui barrant le passage. Non pas le christianisme primitif, dans la verdeur de sa jeunesse, mais non pourvu encore d'organisation; non pas le christianisme du moyen âge, édificateur de chrétienté, mais trop idéaliste; non pas davantage celui de la Renaissance, mondanisé et déchiré par le schisme de la Réforme, ou

celui des derniers siècles, désemparé par la désertion des peuples et les ricanements des scientifiques. Mais le christianisme du vingtième siècle, dans lequel ne figurent plus guère que nominalement les sectes issues du protestantisme et les Églises de l'orthodoxie grecque; par conséquent un christianisme qui, enfin soulagé du poids mort de ses membres perdus, correspond de plus en plus exclusivement aux effectifs même du catholicisme romain, seul authentique gardien de la religion révélée.

C'est, en vérité, l'un des faits saillants de notre époque que cette présence de plus en plus active du catholicisme au cœur de l'histoire mondiale. Jamais, il faut bien le reconnaître, il ne s'était tenu à l'écart de ce qui intéresse l'humanité, puisque c'est lui qui, depuis des siècles, s'est montré l'agent le plus zélé de tous les progrès réels. Mais depuis que, sous l'impulsion d'étonnantes découvertes, les sociétés se sont ouvertes et fondues au point de faire de l'univers un seul et vaste champ d'action, il semble que le catholicisme, sentant ce milieu plus adéquat à son propre dynamisme, a pris ses coudées franches et s'est résolument attaqué à la tâche colossale qui s'offre aux constructeurs. Aux yeux de tous, il est capable de grandes réalisations et il porte l'espoir de ceux mêmes qui n'admettent pas son dogme.

Cette influence prépondérante dont il dispose maintenant, elle est le résultat de la situation toute particulière et singulièrement favorable où se trouvent présentement la papauté et toute la hiérarchie catholique. En effet, l'heureuse et si digne solution apportée par Pie XI à la question romaine, succédant à l'emprisonnement volontaire empreint d'une non moins grande dignité des pontifes précédents, a définitivement délivré la papauté de toute entrave matérielle et l'a élevée très haut au-dessus des passions politiques et temporelles. Pareille indépendance profite encore de nombreux avantages offerts, de fait, par la tolérance du régime de la séparation de l'Église et de l'État, actuellement en vigueur dans presque tous les pays. De sorte qu'il faut se réjouir et louer la Providence d'avoir fait sortir de tant de tribulations des circonstances aussi heureuses et aussi opportunes en regard des œuvres à venir.

Cette situation heureuse est encore affirmée par le prestige sans égal dont brillent les pontifes qui ont occupé le siège de Pierre depuis

trois quarts de siècle. Car si le monde, en ces derniers temps, eut besoin de grands politiques, de grands sociologues, de grands savants, de grands saints, c'est là qu'il est allé les trouver. Aujourd'hui même, au tout premier rang des chefs entre les mains desquels l'humanité confie son sort, figure le souverain pontife actuel, unanimement reconnu comme l'arbitre de nos angoissants problèmes. Si l'on considère qu'autour d'un tel chef, en tout l'univers, se concerte une hiérarchie d'évêques et de prêtres qui, plus qu'en aucun temps, ont le souci de la dignité, de la concorde et de l'apostolat, quelle impression de force ne ressent-on pas, doublée d'espérance.

Cependant, après ce regard sur le monde actuel, comment ne pas voir le caractère tragique d'une opposition aussi radicale entre deux conceptions de vie et ne pas être effrayé par l'abîme qui sépare les tenants de chacune d'elle ?

Ici, un chef prestigieux, des collaborateurs avertis et merveilleusement accordés, et, de par tout l'univers, quatre cent millions de fidèles : c'est l'internationale catholique. Là, un chef, également obéi sinon pour les mêmes motifs, des sous-chefs non moins dressés au combat, et, distribués à travers toute nation, des centaines de millions d'adeptes : c'est l'internationale communiste. De part et d'autre, position tout aussi tranchée, irréductible et sans compromis possible.

Tel est, si l'on peut ainsi dire, l'état statique du conflit ; tels sont, dressés l'un contre l'autre, ses protagonistes. Mais par quel enjeu toute l'action est-elle déclenchée ?

En un pareil état de chose, l'incidence d'une phase particulièrement critique de l'évolution sociale ne peut manquer de fournir l'occasion et l'enjeu lui-même de la suprême et formidable bataille entre les deux géants. Et c'est en effet ce qui arrive.

En présence des adversaires, il suffit que surgisse cet élément nouveau de l'histoire qu'on est convenu d'appeler le prolétariat et, du même coup, la guerre éclate.

Sans merci depuis près d'un siècle déjà, elle sévit autour de cet enjeu que se disputent l'Église et le socialisme. C'est le grand drame qui va occuper toute une époque historique.

La ruée des barbares sur le pauvre empire romain donne à peine une pâle idée du caractère d'un tel phénomène social. Aujourd'hui,

c'est au sein même des nations et de toute société que surgissent les barbares pour bouleverser l'ordre établi et faire en leur faveur une révolution.

Peut-être paraît-il un peu dur, ce terme de barbare, pour désigner les masses populaires; il faut, par crainte quand ce n'est pas par réel respect, leur manifester de nos jours plus de déférence. Mais sa prétention n'est pas de marquer d'un mot ignoble le front d'une classe sociale; il vise simplement à suggérer une analogie entre deux phénomènes sociaux. Car, tout comme au temps des invasions, le problème de notre époque réside totalement en ceci: la civilisation occidentale parviendra-t-elle à assimiler les classes populaires? réussira-t-elle à les intégrer dans ses cadres? consentira-t-elle à mettre à leur disposition les biens à l'écart desquels jusqu'ici furent maintenues les multitudes misérables?

L'empire romain, naguère, sombra en pareille tourmente. Aujourd'hui comme alors, l'Église sera-t-elle là pour assurer le salut des valeurs essentielles, en même temps que la continuité du progrès de l'humanité à travers des transitions sans heurts trop désastreux.

Sous la poussée de géniales inventions, le dix-neuvième siècle a vu le monde s'industrialiser à grande allure, et parallèlement, autour d'usines géantes, se sont constituées ces multitudes ouvrières dont le poids a vite fait de déséquilibrer tout l'édifice social d'ancien régime.

Les étapes de la montée prolétarienne sont ensuite faciles à relever. Dès que, au fond de leur abjecte misère et du plus strict esclavage, ces foules eurent pris naissance, le premier acte de conscience qu'elles posèrent leur révéla leur propre nombre. Presque du même coup, elles y découvrirent le secret de leur force. Ce fut pour tous les miséreux comme une brèche soudaine pratiquée dans leur prison séculaire. Un rayon de soleil enfin leur parvenait. Le désespoir relâchait son étreinte. Une amélioration à leur sort devenait possible.

À partir de ce moment commença l'ère des revendications et la marche à la conquête du droit de vivre humainement. Jusqu'ici, seule une poignée de mortels jouissaient des biens de la vie; le peuple, la masse des pauvres gens croupissait dans l'ignorance et la gêne. Dorénavant cesserait cette criante injustice: richesse, science et confort deviendraient le partage commun de tout citoyen dans une société

refaite. Car le peuple a fini de croire fatale sa misère, il en rejette le manteau et clame son espoir.

Des défenseurs se sont levés qui s'offrirent à faire triompher les droits de cette classe sociale nouvellement reconnue. Sincères ou serviles, ils furent bientôt nuée; comme autour d'un nouveau roi dont la faveur monte, les courtisans très vite se multiplient. Des cadres sont créés, un organisme complet se constitue, toute une doctrine s'élabore pour l'établissement du règne prochain.

À force de peine et de luttes, des concessions sont arrachées aux tenants du pouvoir et du capital. Conditions de travail améliorées, hausse des salaires, mesures de sécurité et d'aisance, protection et loisirs comptent pour autant de victoires prolétariennes. Toutes contribuent à mettre le peuple à même d'acquérir une conscience toujours plus nette de ses droits. Ses positions s'affermissent, il se sent devenu puissant, dangereux même.

Ne va-t-il pas jusqu'à jouer à l'intimidation ? C'est que pour conseillers, il eut plus de flatteurs que de vrais amis. C'est que malheureusement les principes dont s'inspire son action ne sont pas toujours de tout repos. C'est qu'il n'est plus facile, en face de ce conquérant farouche et agressif, de faire valoir quelque représentation, de tenter le moindre redressement.

Pauvre peuple, si malheureux encore en dépit de sa puissance, si exposé aux déceptions dans le rétablissement de ses droits, si terriblement balloté par les flots que lui-même bouleverse. Il cherche appui auprès de qui paraît l'aimer; il accorde sa faveur à qui lui donne les preuves les plus généreuses de dévouement. Mais hélas ! quand il s'est éveillé à la conscience, la figure qu'il vit penchée sur sa misère, ce fut celle du socialisme. Et quand son regard, déjà captif de préjugés hostiles se tourna vers le monde, il crut voir du côté des bourgeois, dans le parti des possédants, au nombre de ses adversaires, tous les membres, fidèles et pasteurs, de cette Église, vouée par son Évangile au salut des pauvres. Il en ressentit une amère rancœur.

Vrai ou faux, le blâme était cinglant. Plus tard, quand l'Église aura généreusement prouvé qu'elle est toujours digne de son Christ compatissant aux foules, un de ses pontifes laissera échapper cette

plainte profonde: « Le plus grand scandale du dix-neuvième siècle, c'est que l'Église ait perdu les classes laborieuses ³. »

Voilà pourquoi la situation aujourd'hui apparaît tellement critique. Le salut du monde dépend de l'option faite par le prolétariat entre la pensée chrétienne et la pensée communiste ! À qui les masses populaires iront-elles ? Les voici au carrefour de leur destin ; devant elles s'ouvrent deux voies. Une seule est celle de la vérité et du salut, mais que de préjugés, que d'apparents obstacles l'obstruent ! Tandis que l'autre, voie de perdition et d'erreur, s'ouvre large, prometteuse, pleine d'illusoire sécurité.

II. — LE SALUT PAR L'ÉGLISE.

Malgré l'urgence de l'heure cependant, malgré la gravité des enjeux, l'Église garde sereine contenance, plaçant sa foi dans le Christ toujours à ses côtés. Le moment vient d'un combat décisif, mais depuis longtemps déjà l'Église le prévoit et en prépare l'issue. Diligente, elle n'a pas tardé à tout mettre en œuvre pour reconquérir les multitudes qu'une déplorable incompréhension lui avait aliénées. Elle a fait sienne la tâche de bâtir les institutions nécessaires à la défense des droits du peuple. Doctrine sociale, œuvres militantes, organisations ouvrières, formation de chefs surtout éclairés, sans peur et sans attache.

L'œuvre à mener à terme, si ardue qu'elle soit, n'effraie pas l'Église ni ne dépasse ses capacités. Hautement, l'histoire témoigne qu'en ce genre de mission, elle n'est pas à ses débuts. Aller vers les pauvres de toute condition, les relever et les faire accéder à un niveau de vie où ils puissent goûter ces biens inappréciables qu'on appelle la liberté, la vérité et la justice, voilà ce que depuis sa naissance ne cesse d'accomplir l'Église. Prolétaires, esclaves de Rome et de la Grèce, Celtes ou Germains d'Europe, noirs d'Afrique, ou jaunes d'Asie, tour à tour, ont éprouvé les bienfaits de son action civilisatrice.

Maintenant l'heure sonne du complet affranchissement des humbles qui forment la masse des sociétés modernes. Depuis quelque temps l'Église ne l'attend-elle pas, cette heure ? Depuis toujours elle travaille à son avènement, car c'est à cette fin qu'aboutissent tous les efforts de

³ Pie XI au Chanoine Cardinj, audience de 1925, dans *Le chanoine Cardinj et l'Amérique*, J.O.C., 1947.

son activité sociale. Comment ne se réjouirait-elle pas à voir la maturité de fruits qu'elle-même a soignés. C'est son œuvre de civilisation qui entre dans sa phase d'épanouissement; c'est le genre humain qui requiert d'elle une âme pour le monde nouveau qu'il édifie.

L'institution qui, sans le secours d'aucun autre agent, dans des circonstances défavorables, a su déjà monter de toute pièce une chrétienté harmonieuse et organique comme le moyen âge en vit une, celle-là, mieux que toute autre, a bien le droit de prétendre fournir au monde contemporain les principes de sa nouvelle organisation. Car la vérité qu'elle possède n'a pas cessé d'être vraie et la vertu civilisatrice qui en résulte ne s'est pas tarie.

Il n'y a donc pas lieu de mettre en doute l'efficacité d'une intervention de l'Église en nos misères temporelles. Non cependant qu'il faille croire qu'elle s'offre en guérisseuse d'un air arrogant ou avec une assurance toute pleine de vanité. Jamais le christianisme n'a recherché le succès, jamais surtout les belles réussites temporelles. Mais fidèle plutôt à la parole de son fondateur, c'est un royaume qui n'est pas de ce monde qu'il ambitionne d'instaurer. « Cherchez le royaume de Dieu et le reste vous sera donné par surcroît ⁴. » À tel point que ses docteurs ne cessent de le rappeler: « Un christianisme qui chercherait d'abord l'efficacité temporelle ne serait pas authentique et il ne trouverait même pas le résultat cherché ⁵. »

Tout entier voué au salut des âmes et à la gloire de Dieu, il ne produit indirectement d'effets si bienfaisants dans les autres domaines que parce qu'il fait régner l'ordre en mettant l'essentiel à son rang qui est le premier et l'accessoire au second. Grâce à cette parfaite ordination des fins, il mérite qu'on lui rende un témoignage comme celui-ci: « Bien que l'Église regarde directement et proprement le salut des âmes, pourtant dans l'ordre même des choses temporelles, elle produit tant et de si grands biens qu'elle n'en pourrait causer davantage si elle avait pour fin principale la prospérité de cette terrestre vie ⁶. »

⁴ Matth. 7, 33.

⁵ Henri DE LUBAC, s.j., *Paradoxes*, 1946.

⁶ LÉON XIII, *Immortale Dei*.

Le secret de ses réussites n'est donc pas là où s'obstinent à le chercher les naturalistes de tout calibre: il est dans la possession de la totale vérité, qui, pour être complète, se doit d'embrasser l'éternel et le temporel. Quand il s'agit de construire, toutes les données du réel sont également nécessaires, et quiconque en ses calculs néglige l'une ou l'autre, se prépare les déceptions promises à l'homme qui bâtit sur le sable. L'esprit de l'homme a beau faire: la réalité ne se plie pas à ses fantaisies, et s'il refuse de la reconnaître toute, tant pis: de fatales désillusions se chargent de venger la vérité. « Il y a des choses, et ce n'est pas la pensée qui les crée. Il y a un ordre des choses et ce n'est pas la pensée qui le décrète⁷. »

Fidèle à ce réalisme, l'Église peut faire face aux problèmes les plus complexes; dans la lumière des finalités suprêmes, elle parvient toujours à découvrir la solution qui ne trompe pas. Aujourd'hui, c'est encore son attitude en regard de la question sociale contemporaine.

Impatients, d'aucuns lui reprochent parfois des lenteurs qu'ils ne comprennent pas, mais plus que tout, l'Église se défie des solutions à courtes vues et des réformes superficielles. D'autres, par ailleurs, entretiennent pour l'Église des craintes tout à fait différentes. La voyant intervenir résolument dans les problèmes temporels, prendre attitude en face des comportements de la politique et de l'économie des peuples, donner des instructions pour orienter les mouvements sociaux; en voyant surtout le clergé et les laïcs militants s'organiser en vue de se compromettre dans des activités qui touchent directement à la vie publique et aux réformes sociales, ces chrétiens plus prudents qu'avertis s'alarment et de bonne foi s'écrient que l'Église se méprend. Certains vont même jusqu'à prétendre qu'elle abandonne à tort le domaine de la spiritualité pour s'aventurer dans l'arène politique, et ils lui promettent là bien des déboires: « Car, disent-ils, lors même que l'Église réussirait à solutionner parfaitement toute question sociale, elle n'aurait encore fait que déblayer le champ de son action et toute son œuvre resterait à faire, laquelle consiste à sauver les hommes par sa spiritualité⁸. »

⁷ Etienne GILSON, *Pour un Ordre catholique*.

⁸ D^r JOUVENROUX, *Témoignage sur la Spiritualité moderne*, Editions « Le Lise-ron », Paris.

Comme si l'Église perdait de vue l'édification du royaume céleste et confondait l'ordre d'exécution avec celui d'intention ! Mieux instruite par l'expérience de son passé séculaire, elle se rend compte au contraire que pour le salut lui-même la misérable condition où croupit le prolétariat est un empêchement aussi radical que l'excessive richesse des potentats exploiters. Elle n'erre donc pas en réclamant pour tous les humains « ce minimum de biens temporels nécessaires pour pratiquer la vertu ⁹ ». Et ses pontifes sont conséquents avec la foi quand ils lancent à travers le monde des directives comme celle-ci. « Les temps présents exigent que tous les catholiques apportent le total de leurs énergies à la restauration des enseignements de l'Église concernant la société. L'on s'illusionnerait si l'on croyait qu'il suffit de restreindre les commandements de Dieu et de l'Église au seul domaine de la vie privée ¹⁰. »

C'est toute la politique, c'est toute l'économie, c'est toute la vie sociale qu'il faut replacer dans la voie des préceptes divins et qu'il faut renouveler de façon que soient rendues possibles à l'individu la pratique d'une juste morale et la fidélité à ses croyances. Si les paroles de vérité dont l'Église a le dépôt sont ce qu'elles sont, elles doivent pouvoir éclaircir tout problème humain, et seules, elles doivent pouvoir le faire.

Édifier une chrétienté, c'est édifier des institutions chrétiennes qui répondent aux besoins des hommes en leur temps; c'est établir des modes de vie qui tiennent compte des réalités terrestres sans trahir les exigences de la foi chrétienne, c'est enfin prouver par des faits que le christianisme possède la formule certaine du bonheur. Des institutions, des œuvres, des témoins, voilà les seuls garants de la valeur de la doctrine de vérité, non pas de vains discours et de continuels embarras.

Mystérieuses rigueurs d'une Providence en éveil ! Qu'après de longs efforts à bâtir une chrétienté, des chefs et des pasteurs de l'Église se complaisent, un court moment, dans la sécurité d'un établissement solide et dans la possession de biens matériels accumulés d'eux-mêmes, il suffit de cette faiblesse pour faire perdre à l'Église le fruit de son

⁹ Saint THOMAS D'AQUIN, cité par PIE XI dans *Quadragesimo Anno*.

¹⁰ PIE XII, cité par la revue *XX^e siècle*, décembre 1947.

labeur. Le schisme et l'hérésie disloquent la chrétienté, les peuples s'émancipent de l'autorité ecclésiastique, la vie du monde s'oriente en marge de l'esprit chrétien. Aujourd'hui, quatre siècles de rationalisme outrancier acculent l'Église à cette humiliante constatation: l'œuvre est à recommencer, il faut se remettre à christianiser un monde qui le fut naguère à fond.

Comme aux jours du paganisme, la tâche s'impose en plein vingtième siècle de restaurer dans le monde le plan théologique du monde. Il y a trois ou quatre grandes vérités que l'esprit humain n'a pas inventées, mais qu'il lui faut cependant accepter pour comprendre sa destinée et parfaire sa culture. Trop souvent son orgueil se cabre devant cette révélation, mais chaque fois qu'il la rejette, il plonge dans un chaos tel qu'il se voit bientôt contraint de revenir, soumis, à ces réalités transcendantes.

Par la grâce d'un amour sans mesure, Dieu a élevé l'homme, dès la création, à une dignité surnaturelle en le rendant participant de sa propre vie divine et en le reconnaissant pour un fils adoptif. Or, par un acte d'orgueilleuse désobéissance, l'homme s'est rendu indigne de cette sublime vocation et a perdu la grâce de Dieu. Enfin, le désastre de la faute originelle a été réparé par un Rédempteur qui ne fut autre que le Fils même de Dieu.

La grâce, le péché, le Christ, voilà toute la science du christianisme, le secret de sa force, le gage de sa victoire. Voilà ce que doit enfin reconnaître le siècle actuel, s'il veut sortir de son marasme et vivre. Car le Christ est la pierre angulaire de l'édifice, et les constructeurs qui rejettent cette pierre n'élèvent rien qui ne s'écroule aussitôt. Le Christ tient dans ses mains divines les clés de la destinée de l'homme: dans l'une, la clé qui procure le pardon à son péché, dans l'autre, celle qui ouvre les réserves de la grâce. Le Christ, en sa personne même, porte la solution de la cruelle dualité qui cloue l'homme entre ciel et terre: c'est un homme et de ce fait il enseigne à ses frères en quelle mesure ils peuvent prendre part aux affaires du temps; il est la juste règle de l'immanence. Mais il est Dieu aussi et par lui s'impose l'éternelle transcendance des valeurs divines. Homme-Dieu, il exerce de droit les fonctions de médiateur; c'est un vivant sacrement,

signe sensible parmi les hommes des bienveillances du Père céleste, signe sensible auprès de Dieu des bonnes volontés des hommes.

C'est ce Christ, réparateur du péché et dispensateur de la grâce, dont a surtout besoin notre époque embourbée dans l'abondance même de ses nouvelles découvertes; c'est l'empreinte de ce roi qu'il faut frapper sur toutes choses. Christianiser, c'est-à-dire transformer en les plongeant dans l'eau régénératrice du baptême les institutions merveilleuses du vingtième siècle.

La face du globe est toute changée et le monde court à grand train vers sa déchéance parce que les inventions modernes, païennes encore dans leur influence, ont suscité partout un esprit et des mœurs sans contrainte. Or elles ont pour caractère commun d'agir non pas sur des individus privilégiés et isolés, mais sur les masses; elles sont à portée populaire. Presse, radio, cinéma, avion ou électricité visent à développer une opinion qui est celle du peuple, un confort qui appartient au peuple, des relations qui servent le peuple.

Il serait donc vain de vouloir christianiser le monde en ne travaillant que sur l'individu. Ce sont les sources où le peuple s'abreuve qu'il importe d'assainir, les courants qui le portent qu'il s'agit d'orienter. Il y aura un peuple chrétien quand de vaillants ouvriers du Christ auront réussi à établir une opinion chrétienne, des modes chrétiennes, des formes d'art et de prudence qui s'inspirent de principe chrétiens. Les grands apôtres de notre époque, ce seront les apôtres qui parviendront à convertir au Christ la radio, le cinéma, les sports et toute nouveauté à venir.

Précisément parce qu'il n'est plus possible de vivre à la façon d'autrefois dans un monde si transformé, la tâche s'impose, urgente elle aussi, de mettre au point l'éducation chrétienne. Car il sera de peu d'effet de baptiser les inventions de la science moderne, si on n'apprend pas en même temps au peuple à s'en servir. Chaque fois qu'apparaissent dans la vie des choses si nouvelles, il devient nécessaire d'enseigner à leur égard les règles de la prudence et d'inculquer les habitudes de la tempérance. C'est pourquoi il convient de reviser, en fonction d'une réalité toute récente, les méthodes d'éducation au complet.

Éducation de la famille d'abord à renouveler, ce qui implique une sollicitude accrue autour de la préparation des jeunes au mariage, le feu de la ferveur chrétienne allumé au sein des foyers et une assistance très diligente offerte par l'Église aux parents pour l'éducation de la tendre enfance.

À l'école également il y a toute une vie nouvelle à instaurer en fonction de l'avenir des jeunes. L'instruction religieuse surtout requiert un développement considérable. Aux études supérieures et secondaires, plus encore peut-être que dans les primaires, elle a besoin d'être intensifiée, car de plus en plus évidente se manifeste chez les classes instruites la disproportion entre la culture religieuse et la culture profane.

Le renouveau de la science théologique, suscitée naguère par l'illustre Léon XIII, fait fleurir de belles et utiles initiatives dans le domaine de l'éducation religieuse populaire. Les mouvements liturgiques, les efforts de vulgarisation de la doctrine chrétienne, la naissance enfin d'une spiritualité laïque et moderne exigée par l'expérience des mouvements d'action catholique et fondée sur le dogme de l'Église, corps mystique du Christ, font s'ouvrir les plus prometteuses perspectives sur des temps de ferveur chrétienne intense.

D'ailleurs il semble bien que la merveille que l'Église engendre actuellement en son sein d'épouse du Christ, c'est un laïcat chrétien pleinement conscient de ses responsabilités apostoliques, toute une armée formidable d'hommes voués au temporel, de soldats dont « la vocation est de se sauver en sauvant le temporel ¹¹ ». Profonde consolation pour l'Église en ces temps d'inquiétude et de lutte, l'action des laïcs venant en aide à la hiérarchie et exerçant dans le corps mystique les fonctions qui leur sont propres marque un renouveau religieux dont l'élan renversera les forces du mal et assurera le salut de notre époque.

L'Église du Christ prouve ainsi qu'elle est vivante plus qu'elle n'a jamais été. L'expansion missionnaire incomparable qu'elle a déclenchée et qu'elle soutient en pays infidèles, l'éclatant prestige de la papauté, la vigueur apostolique de la jeunesse, tout laisse voir que l'Église attend de pied ferme l'avenir et que le ciel et la terre passe-

¹¹ Joseph FOLLIET, cours à l'université de Montréal, 1948.

ront plutôt que ne lui manquent les paroles de la promesse: « Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle ¹². »

Vers son giron, les peuples, assagis par trop d'épreuves, s'acheminent enfin pour y trouver le salut temporel de leurs institutions et surtout le salut éternel de leurs individus. Car elle seule, l'Église de Rome, possède les notes auxquelles se fait reconnaître l'Arche du Salut:

« Et unam, Sanctam, catholicam et apostolicam ¹³. »

« Unam », c'est-à-dire exclusive: « Hors de l'Église, pas de salut. »

« Sanctam », c'est-à-dire progressive du seul progrès véritable, celui qui mène à Dieu.

« Catholicam », c'est-à-dire universelle et capable de satisfaire les désirs de toute nation comme de toute personne.

« Apostolicam », c'est-à-dire permanente, tenant ses origines des premiers jours du monde et devant diriger l'humanité à son terme historique.

Jean-Paul TREMBLAY, prêtre.

Séminaire de Chicoutimi.

¹² Matth. 16, 18.

¹³ D'après Jean DUPLESSIS, *La Caravane humaine*.

Structure juridique de l'État canadien

Dans une étude remarquable sur l'État canadien ¹, le père Georges Simard a écrit: « Si étendue que soit une patrie, aussi longtemps qu'elle n'a pas reçu une organisation politique complète il lui manque le fini ou ce qui procure la véritable et l'ultime perfection sociale. »

Ce que le père Simard dit ensuite du problème de la sécurité collective pour le groupe cherchant à se donner un statut politique définitif, des démarches, tractations et compromis à la source de l'Acte de l'Amérique britannique du Nord, de cette loi même qui allait transformer en un seul pays, une seule nation tout ce territoire immense situé entre deux océans, nous rappelait, à cause de l'évolution constitutionnelle opérée depuis 1867, cette pensée de M^{sr} L.-A. Paquet ²: « Aucune nation capable de se gouverner elle-même ne porte sans frémir le joug d'un conquérant. L'instinct d'indépendance est ancré au cœur des peuples. Et si certaines circonstances, certains droits historiques peuvent parfois imposer à cet instinct de justes lois, il n'en est pas moins conforme aux desseins de la nature et aux aspirations communes que les sociétés se développent dans le sens de leur autonomie. »

Il importe donc pour nous de connaître quelle est cette organisation politique complète dont parle le père Simard, de nous demander si elle existe véritablement au Canada et quel degré de perfection sociale nous avons atteint; en un mot, de considérer la situation juridique de notre pays.

Depuis la cession, le Canada n'a cessé d'être en évolution, le point de départ étant la sujétion absolue d'une colonie de la Couronne et le point d'arrivée le statut d'État souverain en union personnelle avec le Royaume-Uni.

¹ *Pour l'Éducation dans un Canada souverain*, Ottawa, Les Éditions de l'Université d'Ottawa, 1945, p. 131.

² *Études et appréciations*, p. 196.

Si dans une étude sur notre situation juridique, nous voulons faire la philosophie de notre constitution, il faut étudier cette dernière à la lumière des événements et des constitutions qui l'ont précédée et qui sont à son origine. De là nous devons passer à une étude forcément sommaire de la nature de notre constitution actuelle. Nous jetterons ensuite un coup d'œil sur les conventions constitutionnelles qui sont, pour ainsi dire, du droit non écrit, et subséquemment nous essaierons de résumer les dispositions de la loi impériale qui se trouve être notre constitution écrite, puis, ayant en route noté les principales dispositions du Statut de Westminster et leur effet sur notre évolution constitutionnelle, nous serons en mesure d'affirmer que le Canada possède aujourd'hui tous les attributs d'un État souverain.

APERÇU HISTORIQUE.

L'ampleur de notre sujet et le cadre restreint dans lequel il doit se développer nous astreignent à résumer en très peu de lignes les cent années d'histoire constitutionnelle qui ont précédé la fédération³. Comme chacun le sait, le Canada était devenu possession de la Grande-Bretagne par les capitulations de Québec et de Montréal, lesquelles garantissaient aux habitants de la colonie certains privilèges, entre autres, le libre exercice de leur religion.

En 1763, la proclamation de George III substituait les lois civiles anglaises à la Coutume de Paris et la langue anglaise à la langue française. Cette proclamation fut en vigueur pendant onze ans et ne manqua point de créer le plus grand mécontentement dans la colonie.

L'Acte de Québec, 1774, n'allait pas apporter l'âge d'or. Ce fut tout de même une amélioration, puisqu'il substituait les lois civiles, les us et coutumes du Canada à la loi anglaise, supprimait le serment du test et autorisait les catholiques à exercer leur religion. Par cette loi, qui marque la première intervention du parlement du Royaume-Uni dans les affaires de la colonie, le pouvoir de légiférer et de gouverner était dévolu au gouverneur, assisté d'un Conseil législatif nommé par la Couronne.

³ Pour une étude plus détaillée, voir *Le Canada, Pays souverain*, p. 18-55, et *Problems of Canadian Sovereignty*, p. 11-40, de l'auteur du présent article.

Les années 1791 à 1840 constituent la période de transition entre le régime absolu et le gouvernement responsable. C'est la période du gouvernement représentatif. L'Acte constitutionnel de 1791 divise le Canada en deux parties: le Haut et le Bas-Canada et, à chacune, il accorde des institutions représentatives distinctes. En maintes matières le parlement du Royaume-Uni exerce les pouvoirs de notre parlement fédéral actuel. Cette période est celle des luttes entre le gouverneur et l'Assemblée. Celle-ci cherche en vain à obtenir le contrôle des subsides, elle refuse à plusieurs reprises de voter les crédits et chaque fois se voit dissoute par le gouverneur, qui prend part à toutes les luttes politiques.

En janvier 1838, Lord Durham est chargé d'enquêter sur la situation au Canada et d'y proposer un remède. On connaît son rapport: il préconise le système du gouvernement responsable. Au milieu du siècle dernier, le concept de gouvernement responsable illumine les événements et les explique. C'est le but que visent alors les précurseurs de nos autonomistes actuels, mais c'est aussi l'idée que combattent les gouverneurs généraux et les cabinets impériaux, par l'entremise des secrétaires aux Colonies.

Le gouvernement responsable, dans lequel l'Exécutif est responsable envers la Législature et dépend, pour se maintenir au pouvoir, du vote de la majorité d'une Chambre élue par le peuple, ne fut pas établi par l'Acte d'Union de 1840. Il doit son existence aux instructions données à un gouverneur d'avoir à choisir ses ministres au sein même de la Chambre.

On peut dire que le gouvernement responsable a débuté au Canada en 1847 et que, le 11 mars 1848, avec la réorganisation du ministère Baldwin-Lafontaine, a été inaugurée chez nous l'ère du gouvernement autonome. C'est dès lors la naissance de notre nation. Pour la première fois, les instructions du secrétaire d'État comportent l'idée de responsabilité ministérielle. Il y est dit clairement que le gouverneur doit agir sur l'avis de son Conseil exécutif et qu'il doit agréer, à titre de membres de cet organisme, les personnes qui lui seront indiquées comme ayant droit d'y être appelées du seul fait qu'elles possèdent la confiance de l'Assemblée.

NATURE DE NOTRE CONSTITUTION.

Demandons-nous tout de suite ce qu'est une constitution. La réponse à cette question, c'est qu'une constitution est la loi fondamentale d'un État établissant les principes en vertu desquels le gouvernement doit exister, réglementant l'usage des pouvoirs souverains, faisant connaître les corps ou personnes à qui ces pouvoirs doivent être conférés et la manière de les exercer. En d'autres termes, c'est un ensemble de règles et de maximes, un système de lois et de coutumes qui voit à l'organisation du gouvernement et à la distribution des pouvoirs dans les champs législatif, exécutif et judiciaire.

Examinons maintenant notre propre constitution à la lumière de ces définitions applicables à toute forme de gouvernement bien établi.

Il ne faut pas prendre trop à la lettre la distinction généralement faite entre les constitutions écrites et les constitutions non écrites. Ainsi, dans un pays comme le nôtre, qui repose sur une constitution écrite, une partie considérable de la loi fondamentale se trouve non écrite, en dehors du document écrit que l'on appelle la constitution. Ce droit peut provenir des jugements des tribunaux dans les causes constitutionnelles. Parfois l'interprétation judiciaire progressive des documents écrits non seulement explique la constitution, mais peut même en étendre l'application et en changer le sens, le rendant ainsi différent de l'intention de ceux qui avaient rédigé le document officiel⁴. La loi fondamentale embrasse de plus tout ce corps de droit constitutionnel qui est né grâce aux usages et aux conventions.

Une constitution écrite peut bien avoir été rédigée, par exemple, par une convention des délégués du peuple à travers le pays, comme aux États-Unis, et alors, les pouvoirs accordés émanent du peuple et la souveraineté réside dans le peuple; ou bien cette constitution peut avoir été accordée par un pays souverain à un pays non souverain et être comprise dans une loi du parlement, et la constitution du pays servant est alors une loi du parlement du pays dominant. Dans ce cas,

⁴ Voir à ce sujet une étude intéressante du conseiller parlementaire du Sénat en 1939, qui a pour titre *Rapport au Sujet de la Mise en Vigueur de l'Acte de l'Amérique britannique du Nord de 1867, de l'Incompatibilité entre ses Dispositions et leur Interprétation judiciaire*.

il faut une évolution pour que le pouvoir passe graduellement au peuple d'une nation en voie de conquérir sa souveraineté.

Pour les pays comme l'Angleterre, d'autre part, on a l'habitude de dire qu'ils ne possèdent pas de constitution écrite parce qu'on ne peut produire un document désigné sous le nom de constitution. Cela ne veut pas dire, cependant, qu'aucune partie de la constitution n'a été mise par écrit et, si une constitution est comme nous l'avons fait observer, la loi fondamentale d'un État, qui établit les principes en vertu desquels fonctionne son gouvernement, il existe en Angleterre une constitution que tout étudiant de l'histoire peut reconnaître et admirer.

La distinction entre les constitutions écrites et non écrites n'est donc pas tout à fait satisfaisante, puisque ces expressions n'indiquent pas un principe absolument distinctif. Il semble préférable de parler de constitutions cumulatives et de constitutions édictées.

La constitution anglaise, qui se compose de chartes, de statuts, de droit commun, de coutumes et de décisions d'importance fondamentale, serait une constitution cumulative.

La constitution canadienne serait une constitution édictée, à laquelle on aurait ajouté une partie de la constitution cumulative de l'Angleterre et parfois quelques conventions constitutionnelles nous étant propres; car même les constitutions édictées ne sauraient se dispenser d'une certaine élasticité, ou plutôt d'une certaine adaptation.

Ayant noté qu'une constitution est ce corps de règles, de maximes et d'usages en vertu desquels s'exerce le pouvoir souverain, ayant de plus fait la distinction entre les constitutions écrites et non écrites, cumulatives et édictées, nous pouvons apprendre ce que sont les conventions constitutionnelles ou conventions de la constitution.

LES CONVENTIONS CONSTITUTIONNELLES.

Une partie importante de la pratique de la constitution dépend des usages conventionnels et des précédents que l'on rencontre à travers l'histoire. Ces précédents et ces usages, ou même les non-usages, ayant en pratique acquis la force du droit coutumier, constituent les conventions de la constitution. Sans ces conventions il serait impossible que le mécanisme du gouvernement opérât facilement et de façon efficace,

car elles lient et obligent tous ceux qui en dépendent. Elles peuvent avoir poussé en dépit et à l'encontre de la loi écrite (les *leges scriptæ*), de sorte qu'elles peuvent détruire, annuler ou modifier des dispositions qui ont cessé d'avoir leur raison d'être ou qui ne sont plus nécessaires dans leur forme actuelle.

Nous en avons un exemple dans les droits de réserve et de désaveu des lois qu'avait autrefois le gouverneur général, et qui existaient en vertu de notre constitution, droits que les conventions ont fait disparaître.

En Angleterre, ainsi que l'indiquait lord Halsbury, les conventions de la constitution ont paru essentielles à la coopération harmonieuse des trois parties sur lesquelles reposent les pouvoirs législatif et exécutif, c'est-à-dire la Couronne, la Chambre des Lords et la Chambre des Communes, et ces conventions ont une tendance uniforme à obtenir la prédominance de la Chambre des Communes, et finalement du corps électoral que cette Chambre représente, comme le pouvoir prédominant dans l'État ou, si vous aimez mieux, comme souverain politique. Cette prédominance du peuple, qui a été ainsi obtenue en Angleterre, s'est développée parallèlement dans les Dominions et se reflète dans la constitution ou au moins dans les conventions de la constitution, mais il faut ajouter que les usages et coutumes de la convention ont aussi été d'une grande valeur dans les colonies pour leur assurer un degré de plus en plus considérable d'autonomie qui les a vu croître du stade colonial jusqu'à une position où elles sont devenues en réalité des pays souverains.

La prérogative royale, cette prééminence dont jouit le souverain sur toutes autres personnes en vertu de la dignité royale et qui comprend des dignités, des privilèges et des pouvoirs spéciaux, a toujours existé grâce à une convention de la constitution et en vertu du droit commun. Cette suprématie et cette prééminence ont ensuite été reconnues à plusieurs reprises dans différentes lois. Il s'ensuit cette autre convention que vous avez souvent entendu énoncer en anglais: « The King can do no wrong », la loi ayant fait du souverain une personne d'une perfection absolue. Bien plus, il est la fontaine de toute justice, ce qui est encore une convention de la constitution.

Je ne chercherai pas à décrire jusqu'à quel point l'usage et la coutume conventionnels ont influé sur la prérogative royale ou comment ils régissent les relations de la Couronne et du parlement, plus particulièrement en ce qui concerne la dissolution, la prorogation et l'ajournement, ou la convocation du parlement.

Les usages conventionnels reconnus se rapportent pour la plus grande partie à la conduite de l'exécutif et ont trait à la formation et à la dissolution du Ministère et du Cabinet, en qui repose le gouvernement exécutif comme représentant de la Couronne.

Le Cabinet lui-même, qui n'est jamais mentionné comme tel dans la constitution et dans les lois, n'existe qu'en vertu d'une convention. Le rôle et l'autorité du Cabinet datent de l'époque de gouvernement responsable; mais la fonction a changé et l'autorité s'est accrue, aussi bien dans le domaine fédéral que dans le domaine provincial, depuis l'adoption de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique.

Disons un mot du second point, celui de la responsabilité du gouvernement et de notre souveraineté qui a suivi logiquement. Le gouvernement responsable est le résultat d'une convention de la constitution, car il n'a été ni établi ni reconnu par l'Acte d'Union en 1840, et s'il a existé entre 1840 et 1867, on ne pourrait savoir quel a été notre statut durant cette période simplement par la lecture de la constitution de 1840, pas plus qu'on ne peut dire ce qu'a été notre position constitutionnelle depuis 1867 à la lecture de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique. Il est à remarquer que ni l'une ni l'autre de ces lois ne mentionnent les mots « gouvernement responsable ».

Il convient de noter que, dans les pays britanniques, en fait de droit constitutionnel, les définitions légales ne précèdent pas les faits, mais les suivent, lorsque des usages et des coutumes ont été établis, afin de reconnaître et de sanctionner la pratique admise. Cela servira à expliquer le développement de notre constitution et comment, malgré son apparente rigidité, elle peut continuer à être un instrument utile au gouvernement du pays.

Maintenant, un autre pouvoir établi par précédents constitutionnels et par conventions, un pouvoir qui en réalité est l'attribut d'un État souverain, c'est le pouvoir de faire des traités.

À la première étape, le Canada n'est même pas consulté lorsqu'il s'agit de négocier un traité; puis il est consulté, mais on peut prendre ou ne pas prendre son avis, et un peu plus tard, on accepte cet avis sans discussion. Vient ensuite le temps où le Canada seul décide, mais c'est le représentant du gouvernement anglais qui signe. Ensuite, on voit le représentant canadien apposer sa signature auprès de celle du représentant anglais. Finalement, le Canada signe seul ses propres traités, et c'est un triomphe pour l'autonomie la plus complète.

Le très honorable Ernest Lapointe faisait remarquer que deux facteurs essentiels caractérisent la souveraineté, que ces facteurs sont reconnus et admis par tous: ce sont le droit de négocier des traités avec d'autres nations et la représentation diplomatique à l'étranger.

Ces deux traits de la souveraineté sont maintenant reconnus comme essentiels. La pratique constitutionnelle et les précédents les ont fait naître et ils existent en vertu des conventions de la constitution.

L'opposition de la constitution écrite et de la constitution non écrite n'a été nulle part mieux expliquée que dans *l'Évolution de l'Empire britannique* par M. J.-J. Chevallier (vol. 1, p. 261):

« Il y aurait en quelque sorte deux couches de droit. Il y aurait d'une part le droit sinon mort du moins en sommeil et qui ne reviendrait que pour des cas extraordinaires . . . Et, en face de ce droit légal, de ce droit théorique, il y aurait d'autre part, le droit vivant et actif, adapté aux faits politiques nouveaux et à la pratique constitutionnelle — droit constitutionnel fait de conventions et d'accords qui peuvent être inexprimés, qui peuvent n'être écrits nulle part, qui, en tout cas, se trouvent absolument dépourvus de sanction légale et que les tribunaux ignorent, mais qui n'en sont pas moins compris et respectés par les parties intéressées, dominions et Grande-Bretagne. »

L'ACTE DE L'AMÉRIQUE DU NORD BRITANNIQUE, 1867.

Bien qu'ayant certains points de similitude avec la constitution américaine, notre constitution se rapproche de la constitution anglaise. Ainsi nous avons une Chambre des Communes semblable à celle de la métropole, un Sénat qui correspond à la Chambre des Lords et un gouverneur général qui représente le roi. De plus la procédure parle-

mentaire et l'organisation administrative et politique du Royaume-Uni nous servent de modèles.

À l'unité anglaise cependant, l'on a substitué, comme le fait remarquer M. Alfred-D. DeCelles ⁵, « le système fédératif qui nous donne un gouvernement central avec neuf autonomies provinciales, groupées sous sa direction en ce qui intéresse les intérêts généraux du Canada ».

Il existe donc entre le parlement de Westminster et les législatures canadiennes une différence sensible, celle qui résulte de notre décentralisation des pouvoirs et des limitations imposées aux divers parlements canadiens. Il y a bien des choses évidemment que le parlement du Royaume-Uni n'oserait faire, mais aucun statut ne limite ses pouvoirs: il est réellement souverain.

Pour les législatures canadiennes ou américaines la proposition contraire est évidente. Elles ne sont pas souveraines, en ce sens que la constitution américaine et, pour nous, l'Acte de l'Amérique du Nord britannique (aux articles 91 et 92), ont imposé aux différents corps législatifs des États-Unis et du Canada des limites dans lesquelles ils doivent demeurer. En d'autres termes, ces corps législatifs sont souverains dans la mesure que déterminent leurs constitutions respectives.

Observons cependant que notre régime fédératif diffère du système américain en ce que les Pères de la Confédération voulurent une autorité centrale puissante, alors que la confédération américaine affermit plutôt les pouvoirs des divers États. Pour cette raison, aux États-Unis, les pouvoirs non attribués appartiennent aux diverses parties qui constituent le tout. Au Canada, ces pouvoirs ressortissent au parlement fédéral. Lord Carnarvon disait à la Chambre des Lords, en y présentant l'Acte de l'Amérique du Nord britannique.

« Le but visé est de donner au gouvernement central ces hautes fonctions et des pouvoirs presque souverains, grâce auxquels il sera possible d'établir des principes généraux et une législation uniforme sur les questions intéressant également toutes les provinces, tout en laissant à chaque province une mesure de liberté municipale et de gouvernement autonome suffisante pour lui permettre d'exercer certains pouvoirs locaux à l'avantage de la collectivité ⁶. »

⁵ *Les Constitutions du Canada*, p. 8.

⁶ Cité dans la Cause de la Reine vs Hodge (1882), 7 A.R. (Ont.) 246, à la page 273.

Disons un mot, maintenant, de la séparation des pouvoirs. Notre pays se montre ici semblable à la métropole, par opposition aux États-Unis.

« Il y a dans chaque État, dit Montesquieu, trois sortes de pouvoirs: la puissance législative, la puissance exécutive des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance exécutive de celles qui dépendent du droit civil. » Cette phrase, que l'auteur de *l'Esprit des Lois* a mise en tête du chapitre où il traite « de la constitution d'Angleterre », indique la division des trois pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Mais il ne suffit pas que ces trois pouvoirs existent dans l'État. C'est la thèse soutenue par Montesquieu quand il ajoute: « Lorsque dans la même personne ou dans le même corps de magistrature la puissance législative est réunie à la puissance exécutive, il n'y a point de liberté, parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement. »

D'Alembert, dans son analyse de l'ouvrage de Montesquieu, a écrit: « Il y a dans la constitution de chaque État deux sortes de pouvoirs: la puissance législative et l'exécutrice; [. . .] c'est de la distribution légitime et de la répartition convenable de ces différentes espèces de pouvoirs, que dépend la plus grande perfection de la liberté politique par rapport à la constitution de la république romaine et celle de l'Angleterre. Il [. . .] n'examine point si les Anglais jouissent ou non de cette extrême liberté politique que leur constitution leur donne, il lui suffit qu'elle soit établie par leurs lois. »

Cette doctrine de la séparation des pouvoirs ne s'applique pas à notre constitution d'une manière parfaite, pas plus d'ailleurs qu'à celle de l'Angleterre. Nos ministres font nécessairement partie de l'une des deux Chambres et, sauf de rares exceptions, de la Chambre des Communes. Il en est de même pour les législatures provinciales. Or le premier ministre et les membres de son Cabinet constituent le pouvoir exécutif. Il n'y a donc pas séparation complète des pouvoirs comme dans la république voisine.

Je crois que c'est là la différence la plus sensible entre la constitution anglaise et la nôtre, d'un côté, et la constitution américaine, de l'autre. C'est la plus remarquable pour celui qui étudie la technique législative.

Considérons, par exemple, comment les choses se passent à chaque session, soit à Ottawa, soit dans nos législatures provinciales. Nous voyons l'exécutif contrôler la législation d'une manière quasi absolue. La plupart des projets de loi, et surtout les plus importants, sont toujours présentés comme « bills » du gouvernement; et, s'il arrive que d'autres projets deviennent loi, ce n'est, la plupart du temps, que par l'autorité et l'influence du gouvernement. Aux États-Unis, dans les différentes législatures aussi bien qu'à Washington, un « bill » du gouvernement est aussi inconnu, je crois, qu'un ours blanc à l'Équateur.

Voilà les principes directeurs sur lesquels repose notre système de gouvernement: une fédération avec un gouvernement central exerçant des pouvoirs généraux sur les membres de l'union avec un certain nombre de gouvernements locaux investis du contrôle et de l'administration de certaines matières qui leur reviennent naturellement, alors que chaque gouvernement est administré en accord avec le système des institutions parlementaires britanniques.

Voilà la loi qui régit les principes sur lesquels est fondé notre gouvernement, qui réglemente l'exercice des pouvoirs souverains, et qui se trouve comprise dans l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, 1867.

Notre constitution, qui est en apparence un document légal aride, et non pas, comme la constitution américaine ou d'autres constitutions, une charte toute pleine de rhétorique des libertés humaines, exprimant la philosophie politique du temps ou de ses auteurs, a été rédigée pour un but immédiat qui était la réglementation des trois pouvoirs: législatif, exécutif et judiciaire.

Pour résumer, l'Acte de l'Amérique du Nord britannique de 1867 contenait à l'origine cent quarante-sept articles divisés en onze parties concernant, notamment, l'union créée par cet Acte, le gouvernement exécutif au Canada, le pouvoir législatif divisé, pour le Canada, entre le Sénat et la Chambre des Communes, agissant en coopération avec le gouverneur général, la constitution des provinces et, ce qui est le plus important au point de vue des études constitutionnelles, établissant la distribution des pouvoirs législatifs entre le Dominion et les provinces, s'occupant enfin du pouvoir judiciaire, des revenus, des

dettes, de l'actif et de la taxation, enfin pourvoyant à différentes choses, dont l'admission de nouvelles colonies dans l'Union.

LE STATUT DE WESTMINSTER.

Le Statut de Westminster est le couronnement d'une évolution politique qui a duré près de deux siècles. C'est l'aboutissement logique des luttes constitutionnelles pour l'obtention du gouvernement responsable d'abord et, subséquemment, de l'autonomie et de la souveraineté. « En droit international, fait remarquer M. Léopold Richer⁷, le Statut de Westminster est sans contredit l'événement capital du siècle. » Et nous ajouterons que l'année 1931 marque dans notre histoire une date tout aussi importante que les années 1774, 1791, 1840 et 1867. Ce statut fait du Canada un pays souverain, maître de ses destinées, consacrant par un texte de loi cette déclaration de la Conférence impériale de 1926:

« La Grande-Bretagne et les Dominions sont, au sein de l'Empire britannique, des collectivités de statut égal; elles ne sont d'aucune manière subordonnées les unes aux autres à aucun point de vue domestique ou extérieur; mais elles sont unies par une allégeance commune à la même Couronne et associées librement comme membres du Commonwealth des Nations britanniques. »

Jusque-là cette déclaration formait, cependant, une convention de la constitution, si bien que l'honorable Ernest Lapointe⁸ pouvait, même avant 1931, dire avec justesse:

« Cette déclaration, cette affirmation du statut des nations britanniques n'est pas un acte unilatéral émanant de la Grande-Bretagne ou d'aucune partie de ce qu'on est convenu d'appeler l'Empire; ce n'est pas une charte octroyée par un pouvoir supérieur à des territoires subordonnés. C'est une reconnaissance par des égaux et des associés d'un état de choses accepté par tous. »

Demandons-nous maintenant en quoi consistent les dispositions du Statut de Westminster et quels en sont les effets. M. Jean Bruchési⁹ répond ainsi à cette double question:

⁷ Dans *Le Devoir*, du 25 octobre 1938.

⁸ Conférence au Cercle universitaire de Montréal, le 29 octobre 1927.

⁹ *Histoire du Canada*.

« Il proclame qu'aucune loi du Royaume-Uni ne peut s'appliquer à un Dominion, si ce n'est à la demande et du consentement de ce dernier. Le Colonial Laws Validity Act de 1865 est, pour l'avenir, abrogé dans la mesure où la législation des Dominions se trouve concernée. Tout Parlement d'un Dominion est désormais libre d'adopter des lois d'une portée extra-territoriale, c'est-à-dire de légiférer au delà des limites de son territoire, et d'avoir sa propre loi de marine marchande, c'est-à-dire qu'il possède la plus complète autorité législative sur tous ses navires, dans les eaux territoriales aussi bien qu'en haute mer. Enfin, les Dominions ont l'autorité voulue pour abolir les appels au Conseil privé de Londres en matière civile. »

Aujourd'hui, la Couronne indivisible et la bonne volonté de toutes les parties qui composent le Commonwealth des Nations britanniques sont les seuls liens qui en font un tout unique. Le Canada possède tous les attributs de l'État souverain !

UN ÉTAT SOUVERAIN.

En quoi consistent ces attributs de l'État souverain ? Ce sont d'abord le droit de légiférer sans restriction et le droit d'extra-territorialité que nous avons obtenus, comme il a été souligné, lors de l'adoption du Statut de Westminster.

C'est ensuite, pour un pays, le droit de conclure des traités et de n'être lié que par ses propres engagements. Nous n'avons pas l'intention de retracer le processus de notre évolution en cette matière ni les dates des changements constitutionnels; notons simplement qu'en 1922, après certaines difficultés, le Canada obtenait l'octroi, par le roi, de pouvoirs autorisant un ministre canadien à négocier et à signer un traité international sans l'assistance d'un délégué impérial. C'est le traité pour réglementer et sauvegarder les pêcheries du flétan, signé par l'honorable Ernest Lapointe.

Le quatrième attribut de la souveraineté est le droit à la représentation diplomatique auprès de l'étranger. Depuis longtemps déjà nous avons nos représentants dans tous les principaux pays du monde, ambassadeurs ou ministres plénipotentiaires que nous choisissons nous-mêmes, sans aucune intervention, comme nous choisissons nous-mêmes notre propre gouverneur général, qui est aujourd'hui le représentant

personnel du roi et nullement l'agent du gouvernement de la Grande-Bretagne.

Il reste le droit d'abolir les appels du Conseil privé, droit que nous exercerons sans doute dans un avenir rapproché, et enfin le droit de modifier nous-mêmes notre propre constitution.

De ce dernier droit il faut dire un mot. La création d'un organisme législatif plus moderne, plus juste et en même temps propre à satisfaire tous les intéressés, dépend de nous, c'est-à-dire d'une entente entre le pouvoir fédéral et les provinces. Pour le moment c'est le fédéral, par résolution conjointe du Sénat et de la Chambre des Communes qui réclame les changements voulus. Le parlement du Royaume-Uni n'est qu'un instrument qui adopte sans discussion les modifications demandées.

Le développement constitutionnel du Commonwealth des Nations britanniques s'est opéré graduellement, mais il faut reconnaître qu'il était inévitable comme la destinée. Il est facile d'imaginer, à la lumière de l'histoire et des événements contemporains, ce qui serait arrivé et ce qui se produirait si les hommes d'État du Royaume-Uni avaient cherché à retarder ce flot montant de la démocratie et de la liberté. Il est permis de croire, cependant, que le lien moral qui aujourd'hui unit les nations sera plus fort que la puissance militaire qui a créé les empires du passé.

Le Canada, grâce au courage et à la persévérance que ses hommes d'État ont montrés au cours des luttes constitutionnelles, grâce surtout au rôle héroïque des cent mille Canadiens qui ont sacrifié leur vie sur mer, dans les airs ou sur les champs de bataille ensanglantés de l'Europe, a atteint le statut juridique d'un état souverain en union personnelle avec le Royaume-Uni. Aussi, malgré les sombres nuages qui s'accumulent parfois à l'horizon, nous devons avoir confiance dans l'avenir qui s'ouvre devant nous, et il importe, comme le faisait remarquer à la Chambre des Communes l'honorable Paul Martin¹⁰, sur le plan de l'unité nationale, de l'avenir et de la grandeur du Canada, que chacun de nous dise avec fierté: « Je suis citoyen canadien. »

Maurice OLLIVIER, C.R.

¹⁰ Le 22 octobre 1945.

Saint Louis-Marie Grignion de Montfort

“Le dernier des grands bérulliens”

Un saint et un docteur . . . De ces deux titres, le père de Montfort n'eût toléré ni le premier ni le second. Pour lui-même, il déclarait qu'il n'était « qu'un pauvre prêtre qui courait le monde, espérant avec la grâce du ciel, gagner à Dieu quelque pauvre âme ». Et il signait habituellement ses lettres: Louis-Marie de Montfort, prêtre et esclave indigne de Jésus en Marie. Voilà qui ne respire ni les ambitions littéraires ni les prétentions à la sainteté.

Ce qu'il faut reconnaître en cette attitude, c'est évidemment non une affectation, mais un état d'âme bien connu dans la vie des saints: l'accroissement de l'humilité avec l'augmentation de la sainteté, ainsi que l'intensification du zèle en fonction de la charité. Si, par ailleurs, il ne se donna jamais la peine de rivaliser avec les maîtres du style et de la poésie, il mérite néanmoins un chapitre spécial dans la littérature religieuse par l'originalité de sa doctrine et l'élévation de sa sainteté.

On ne peut guère séparer sa vie de sa doctrine, et la meilleure manière de comprendre sa sainteté est de connaître d'abord sa pensée. Il a vécu ce qu'il devait enseigner et, dans la suite, il a mis par écrit ce qu'il avait expérimenté lui-même. Nous ne connaissons aucune description directe de ses états intérieurs, mais avec G. de Lucas, on peut affirmer que ses écrits sont comme une autobiographie et une rédaction de ses expériences¹. En le préparant à enseigner une méthode de vie spirituelle, la Providence donnait en même temps un exemple de ce qu'elle peut produire dans une âme privilégiée et elle nous offrait à la fois un apôtre et un modèle de vie mariale.

Il n'occupa jamais une chaire d'enseignement, étant avant tout missionnaire et apôtre, et rien n'aurait pu l'empêcher de porter à

¹ G. DE LUCA, *San Luigi M. Grignion da Montfort*, Roma 1947, p. XIV.

tous, et surtout aux plus abandonnés, la parole du salut: « Que faisons-nous ici, disait-il dès son séminaire, pendant qu'il y a tant d'âmes qui périssent dans le Japon et dans les Indes, faute de prédicateurs et de catéchistes ? » Plus tard il confiait à l'un de ses collaborateurs: « Je ne mourrai pas content si je n'expire au pied d'un arbre comme l'incomparable missionnaire du Japon, saint François Xavier. »

Telle ne fut pas sa destinée. Mais en mourant, il eut la consolation d'avoir mené rudement la bataille apostolique et de laisser dans le cœur de ses auditeurs et dans ses manuscrits, un trésor de vie spirituelle dont la valeur lui était bien connue.

Le saint ne laissait en effet que des manuscrits.

De son vivant, il ne fit imprimer que deux opusculs: un petit recueil de ses cantiques (La Rochelle, 1711), mais cette édition est restée introuvable; et une plaquette intitulée: *Pour bien mourir*. Il n'en reste qu'un exemplaire: celui sur lequel on écrivit son testament. En 1737, M^r Vatel publia un volumineux recueil de cantiques spirituels, « tous corrigez de nouveau ». Ni dans cette édition, ni dans les autres qui suivirent, on ne peut espérer retrouver les textes authentiques dans leur intégrité originale. En 1929, le P. Fernand Fradet, S.M.M., a publié tous les cantiques dans une édition critique aussi parfaite qu'on peut le souhaiter².

La plus grande partie des œuvres du père de Montfort ne fut donc publiée que plus d'un siècle après sa mort. Les circonstances du temps permettent de comprendre ce retard. Les successeurs de Montfort ne furent jamais bien nombreux: la charte d'approbation royale limitait leur nombre à douze et le travail de l'apostolat ne leur laissa guère d'occasion pour ce travail. On s'acheminait vers la Révolution, et cette entreprise, aussi bien que le procès de béatification, fut renvoyée à des temps meilleurs. Il faut aussi mentionner un élément mystérieux dans cette longue obscurité: le saint avait lui-même annoncé une période d'ensevelissement « dans le silence d'un coffre », jusqu'à des temps plus favorables.

L'examen des écrits pour la béatification et, en 1842, la découverte providentielle du *Traité de la Vraie Dévotion*, permirent de mettre

² F. FRADET, S.M.M., *Les Œuvres du Bx de Montfort. Ses Cantiques*, Paris, Pontchâteau, environ 1000 pages.

en lumière tout l'héritage littéraire du saint missionnaire. Son importance ne tient pas à l'abondance, mais principalement à la valeur de la doctrine. Tout est consigné dans un nombre assez restreint de cahiers susceptibles d'être transportés par le missionnaire dans tous ses voyages. La plus grande partie est actuellement publiée, au moins tout ce qui nous renseigne sur les points caractéristiques de sa pensée.

Il laissait aussi plusieurs volumes de plans de sermons, préparés pendant son séminaire et augmentés dans la suite. Un « ample recueil » de textes et de citations sur la dévotion à la Sainte Vierge. Naturellement, en colligeant tous ces textes, le saint ne les prenait pas tous à son compte, sinon à titre documentaire. Parmi les lettres qui ont été conservées, deux sont bien connues: la « Lettre aux Habitants de Monthernage » et la célèbre « Lettre aux Amis de la Croix ». Il faut y joindre tous les écrits concernant ses fondations. C'est là que l'on trouve la prière embrasée pour demander des missionnaires: « Depuis les épîtres des Apôtres, disait le P. Faber, il serait difficile de trouver des paroles aussi brûlantes. J'y renvoie instamment ceux qui ont de la peine à conserver, au milieu de leurs épreuves, les premiers feux de l'amour des âmes³. »

Mais le groupe le plus important est constitué par trois ouvrages composés à différentes époques, mais sous la même inspiration: *L'Amour de la Sagesse éternelle*, le *Traité de la Vraie Dévotion* et *Le Secret de Marie*.

Faut-il parler de trois ouvrages ou d'un seul ? Au fond, ce n'est qu'une même pensée qui se développe à partir de quelques données fondamentales. *Le Secret de Marie* est un abrégé original du *Traité de la Vraie Dévotion*, lequel est le développement magistral du 4^e moyen de *l'Amour de la Sagesse éternelle*. C'est toute la vie chrétienne envisagée comme l'acquisition de la Sagesse éternelle et incarnée par une méthode de vie spirituelle.

Il est assez remarquable que cette doctrine ait été élaborée définitivement dès les premières années de son sacerdoce ou même avant la fin de son séminaire. C'est par cette synthèse originale, qui constitue la spiritualité montfortaine, que saint Louis-Marie mérite de

³ W. FABER, *Préface* de la traduction du *Traité de la Vraie Dévotion*, 1862.

prendre place parmi les maîtres de la théologie mariale et de la spiritualité chrétienne. Elle nous révèle toute sa vie et son influence sur la dévotion de notre époque et, sans doute, des temps à venir.

* * *

Il n'y a rien de surprenant dans le fait que le père de Montfort doive sa réputation d'auteur spirituel à quelques ouvrages « petits par le volume, mais grands par l'onction et la doctrine ».

Si l'on met à part certains docteurs illustres, combien d'écrivains ne passent à la postérité que grâce à quelques opuscules d'une densité et d'une perfection hors de pair ? Combien d'artistes ne survivent que par quelques chefs-d'œuvre ? Dans l'histoire de l'Église, il n'est pas rare que l'on doive attribuer à un petit nombre d'œuvres brèves et substantielles une orientation nouvelle ou un enrichissement de la dévotion. On peut signaler, par exemple, l'*Imitation de Jésus-Christ*, l'*Introduction à la Vie dévote*, les *Exercices de saint Ignace*, les *Gloires de Marie*, pour ne pas remonter jusqu'à l'antiquité. La qualité propre des initiateurs est de savoir découvrir et choisir entre les autres, ces vérités qui ont un caractère de fécondité et d'universalité, pour les présenter dans la lumière nécessaire au peuple chrétien.

On peut sans doute et on doit retrouver avant Montfort des expériences de vie mariale et des enseignements qui continuent la Tradition; mais il appartenait à son génie, éclairé par la pratique de la sainteté, d'en faire une synthèse homogène et féconde.

« Tout a été dit, et de bonne heure, par les hommes qui se répètent dans le cercle restreint de la spéculation. Mais il en est des idées morales comme des découvertes scientifiques: elles appartiennent à celui qui les a marquées de son signe ⁴. »

Il est certain que de toutes les vérités qu'il énonce, aucune n'est absolument nouvelle: on peut en retracer les sources pour une grande partie. Mais l'importance qu'il reconnaît à quelques-unes d'entre elles, le lien qu'il établit entre divers principes et les conclusions fermes qu'il en déduit, tout cela implique une perception qui lui est personnelle et que l'on ne retrouve pas avant lui.

⁴ M^{sr} J. CALVET, *Histoire de la Littérature française. La Littérature religieuse au XVII^e siècle*, 1938, p. 248, *La vie des Pensées* [de Pascal].

Envisager la vie chrétienne comme une acquisition de la Sagesse qui est Jésus-Christ; reconnaître que parmi toutes les dévotions à Marie, il en est une qui conduit à sa perfection théorique et pratique: la doctrine de la médiation maternelle de la très Sainte Vierge, c'est un progrès dans la connaissance du mystère et dans la dévotion.

Sans prétendre être un docteur, il le fut cependant sur un point de grande importance, en présentant sous une forme organisée les données des âges précédents pour constituer une spiritualité qui n'avait pas été généralisée avant lui. De son temps, elle fut féconde, et après sa manifestation intégrale au XIX^e siècle, le P. Faber pouvait écrire: « Montfort a écrit quelques traités spirituels qui ont eu déjà une remarquable influence dans l'Église et qui sont appelés à avoir une influence beaucoup plus large encore dans les années qui sont à venir⁵. »

Pour comprendre mieux toute sa spiritualité, il est indispensable de le replacer dans son milieu et de rechercher les courants spirituels qu'il a captés pour élaborer les deux livres de *l'Amour de la Sagesse éternelle* et le *Traité de la Vraie Dévotion*.

Signalons dès maintenant comment la dévotion à la Sainte Vierge a trouvé comme interprètes les esprits les plus fermes, les plus positifs, les moins suspects de romantisme vaporeux que l'on puisse imaginer: Bérulle, Bossuet, Bourdaloue, saint Alphonse et ce robuste missionnaire qui s'appelle Louis-Marie de Montfort. C'est un indice à retenir, en plus des autres arguments, que la dévotion mariale n'est pas une simple tendance sentimentale à tolérer chez des âmes sans héroïsme et sans critique, mais qu'elle s'impose à la foi comme un élément du christianisme.

Au sujet de ces dévots scrupuleux, Montfort écrivait avec ironie: « Voici quelques sentences qui leur sont familières: À quoi bon tant de chapelets, tant de confréries, tant de dévotions extérieures à la Sainte Vierge? Il y a en cela bien de l'ignorance. C'est faire une mômerie de notre religion. Parlez-moi de ceux qui sont dévots à Jésus-Christ. (Ils le nomment souvent sans se découvrir, je le dis par parenthèse), il faut recourir à Jésus-Christ, il est notre unique médiateur; il faut prêcher Jésus-Christ, voilà le solide . . . » Puis il ajoute:

⁵ W. FABER, *ouvr. cité*.

« Ce qu'ils disent est vrai dans un sens, mais comme ils l'entendent, il est très dangereux » (*Vraie Dév.*, p. 94, 95).

Pour lui, la dévotion solide consistait à conduire les âmes chrétiennes à Jésus, la Sagesse éternelle et incarnée, par la parfaite dévotion à Marie. « *Ad Jesum per Mariam.* »

LA SPIRITUALITÉ MONTFORTAINE.

Cette expression pourrait paraître exagérée, si on n'en précisait les limites. Tout d'abord, elle eût fait sursauter celui dont elle porte le nom; jamais il n'eût consenti à attacher son nom à ce qu'il considérerait comme la spiritualité mariale pure et simple ou même la spiritualité chrétienne sans restriction. Il eût cependant accepté d'être considéré comme l'instrument du Saint-Esprit dans cette œuvre, d'être « celui dont le Saint-Esprit s'est servi pour écrire ce petit livre » (*Vraie Dév.*, p. 114). Et c'est simplement dans ce sens que nous l'appelons montfortaine.

Il ne peut s'agir d'y voir une nouvelle spiritualité, entièrement séparée des autres méthodes de vie spirituelle. Au contraire, elle s'harmonise avec toutes, en les considérant, pourrait-on dire, par leur sommet: la perfection chrétienne consistant dans la transformation en Jésus-Christ, grâce à la maternité spirituelle de Marie et à l'entière dépendance de son action et de sa direction. La consécration peut être acceptée par toutes les âmes dans tous les états de la vie spirituelle; elle ne supprime aucune dévotion, ne supprime aucune obligation, ne contrarie aucun attrait, mais offre à tous un chemin court, aisé, parfait et assuré pour parvenir à la perfection de leur état.

S'il faut rattacher Louis-Marie de Montfort à une école de spiritualité, bien qu'il ne soit engagé totalement dans aucune, c'est évidemment à l'école du cardinal de Bérulle qu'il faut le ramener. On pouvait le deviner en considérant sa formation à Saint-Sulpice, on le voit encore mieux par la lecture de ses ouvrages. H. Bremond le considère avec raison comme « le dernier des grands bérulliens ⁶ ». Si la terminologie de l'école n'est pas toujours employée, les doctrines caractéristiques et souvent les expressions mêmes marquent nettement cette

⁶ H. BREMOND, *Histoire littéraire du Sentiment religieux*, t. IX, p. 272.

dépendance. La dévotion au Verbe incarné, proposée par Montfort comme l'acquisition de la Sagesse éternelle et incarnée, le saint esclavage de la Mère de Dieu, transformé en moyen universel de sanctification, la dévotion au saint baptême, l'abnégation et l'adhérence aux mystères de Jésus et de Marie, la conception de la nature et de la grâce, l'esprit de profonde religion et, parfois, les exclamations de respect et l'admiration, ainsi que d'autres particularités, montrent clairement l'influence bérullienne. Cette spiritualité, précisée et enrichie par les maîtres de l'école: Condren, Olier, Bourgoing, Tronson et autres, est le fondement de sa doctrine spirituelle. Mais non le fondement exclusif, ni le modèle de la présentation méthodique. Naturellement, saint Thomas est son maître en théologie, ainsi que saint Jean de la Croix⁷. Mais il a canalisé d'autres sources.

Au Collège de Rennes, il était spirituellement en âge de comprendre la direction des pères Jésuites et il continua de la rechercher toute sa vie. Les écrits de Crasset, de Saint-Jure, de Poiré et de Rigolleuc, lui étaient familiers jusqu'à la citation littérale. Du Carmel, il connut peut-être le témoignage de la vie mariale de Marie de Sainte-Thérèse⁸. Les spirituels de Normandie lui inspiraient un grand respect: Boudon, de Renty, saint Jean Eudes. Une des sources principales fut la *Hierarchia mariana* de B. de Los Rios, des Ermites de Saint-Augustin. Nous regrettons d'en omettre et peut-être des plus influents, mais cette énumération ne prétend pas tout épuiser. Il ne suffirait pas d'ailleurs de faire l'inventaire des noms cités pour connaître toutes les influences, car nous sommes en présence d'une formation générale qui relève plus de la réflexion personnelle que d'une allégation explicite. En un mot, il avait lu presque tous les livres qui traitent de la dévotion à la Sainte Vierge et conversé familièrement avec les plus saints et savants personnages de son époque (*Vraie Dév.*, p. 118).

Ce qu'il apportait en plus était l'ordre, la simplicité et la fermeté de l'exposition. Son style est très différent, et en mieux, de celui

⁷ J. LIMPENS, S.M.M., *La théologie de saint Thomas et le Traité de la Vraie Dévotion*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1 (1931), p. 464.

H. M. GEBHART, S.M.M., *Regina dei Cuori*, Roma 1924, p. 27.

⁸ L. VAN DEN BOSSCHE, *L'Union mystique à Marie, par Marie de Sainte-Thérèse*, dans *Les cahiers de la Vierge*, 15 (1938).

G. WESSELS, O. Carm. C., *Michael a S. Augustino. Introductio ad vitam internam, Appendix*, Romæ 1926.

de Bérulle, de Poiré et de beaucoup d'autres. D'être le dernier des grands bérulliens lui a permis d'utiliser leurs lumières pour exposer sa propre doctrine qui continue et couronne le cycle de la dévotion au Verbe incarné.

Ces problèmes de dépendance doctrinale et d'originalité ne sont pas sans intérêt et sans utilité. Lorsqu'on veut lire, non pour s'évader du temps présent, mais pour comprendre et pénétrer la pensée d'un auteur, on aime à connaître ses affinités de pensée et d'expression. Chaque école de spiritualité a son esprit, ses doctrines préférées, son style particulier, dans l'immense unité de la vérité chrétienne. Montfort s'est appliqué à envisager la vie chrétienne tout entière comme relevant de la médiation maternelle de Marie, dans sa totalité. La doctrine bérullienne l'aidait à mettre en lumière le rôle de Marie dans la transformation des âmes dans le Christ. Le saint Rosaire médité lui apparut ainsi comme l'union quotidienne aux mystères de Jésus et de Marie, de même que le cycle liturgique est la communion pendant toute l'année aux états et aux mystères du Verbe incarné et de sa sainte Mère. (Mediator Dei.)

Les travaux de l'abbé H. Bremond ont renouvelé l'histoire littéraire du sentiment religieux à cette époque, spécialement sur l'école du cardinal de Bérulle à laquelle il rattachait avec justice Grignon de Montfort. La mort a arrêté ses recherches, alors qu'il se préparait à étudier cette grande figure qui l'attirait depuis longtemps. Ce n'était pas cependant une révélation totale; vers 1901, le P. Lhoumeau avait souligné la part de l'école oratorienne, et dès 1862, un bérullien insigne, le P. Faber, avait senti par une sorte de connaturalité, l'importance du *Traité de la Vraie Dévotion*⁹.

* * *

On peut naturellement proposer la spiritualité montfortaine de diverses façons, mais ses grandes lignes se dégagent assez facilement pour être réduites à quelques vérités fondamentales qui s'organisent en véritable méthode de vie spirituelle.

⁹ A. LHOUMEAU, S.M.M., *La vie spirituelle à l'école du Bx de Montfort*, 1902, Préface, p. 14.

« Toute notre perfection consistant à être conformes, unis et consacrés à Jésus-Christ, la plus parfaite de toutes les dévotions est sans difficulté celle qui nous conforme, unit et consacre le plus parfaitement à Jésus-Christ. Or, Marie étant la plus conforme à Jésus-Christ de toutes les créatures, il s'ensuit que, de toutes les dévotions, celle qui conforme et consacre le plus une âme à Notre-Seigneur est la dévotion à la très Sainte Vierge.

« C'est pourquoi la parfaite consécration à Jésus-Christ n'est autre chose qu'une parfaite et entière consécration de soi-même à la très Sainte Vierge, [ce] qui est la dévotion que j'enseigne. Ou autrement, une parfaite rénovation des vœux et promesses du saint Baptême » (*Vraie Dév.*, p. 120¹⁰).

« Je n'ai point connu ni appris de pratique envers la Sainte Vierge . . . qui exige d'une âme plus de sacrifices pour Dieu, qui la vide plus d'elle-même et de son amour-propre . . . qui l'unisse plus parfaitement et plus facilement à Jésus » (*Vraie Dév.*, p. 118-120).

Le décret de *Tuto* résume ainsi cette transformation: « Marie est médiatrice entre Dieu et les hommes, non seulement parce qu'elle nous a donné Jésus, avec lequel Dieu nous a tout donné, mais aussi parce que, pour notre salut et sanctification, toutes nos bonnes œuvres et notre âme elle-même, étant comme transformées par sa puissante protection maternelle et son activité empressée, deviennent plus agréables à Dieu et nous concilient infailliblement sa miséricorde, si nous sommes fidèles¹¹. »

Nous nous trouvons ainsi très exactement dans l'enseignement de saint Paul et le prolongement de la doctrine de Bérulle avec l'application en plénitude de la médiation maternelle universelle de Marie.

Cela pourrait sembler peu de chose, car aucune de ces vérités n'est absolument nouvelle; cependant, leur union organique en une méthode de vie spirituelle n'avait pas été formulée ni appréciée à sa juste valeur avant Montfort.

La dévotion à Marie et même le vœu de servitude approuvé par Bérulle, recommandé par de Los Rios et beaucoup d'autres, était-la pratique généreuse d'une dévotion sincère, mais restreinte à quelques

¹⁰ H. BREMOND, *ouvr. cité*, t. IX, *La Dévotion au Baptême*, p. 1.

¹¹ *A.A.S.*, 1945, p. 329.

personnes ou à quelques aspects de la vie chrétienne. Le père de Montfort sut apprécier la valeur de cette « perle évangélique », en formuler la pratique et les exigences, et enfin, la proposer comme une dévotion universelle et le moyen providentiel pour parvenir à l'union avec Jésus-Christ. Ce serait certainement méconnaître sa pensée que de considérer sa méthode comme une dévotion particulière, analogue à d'autres pratiques recommandables comme le saint scapulaire et les premiers samedis. Il serait également exagéré de la réserver à une élite d'âmes déjà avancées en perfection, puisqu'elle est le moyen présenté à toutes pour y parvenir.

Elle est d'un tout autre ordre et absolument générale; car, soit par la formule montfortaine, soit sous une autre qui lui serait équivalente, elle vise à informer toute la vie spirituelle de tous les chrétiens, dans le monde ou séparés du monde. Elle peut et doit animer la pratique de toutes les vertus, la vie liturgique et sacramentaire, la vie religieuse ou sacerdotale, toutes les étapes de la vie chrétienne depuis la conversion jusqu'à l'union mystique.

Saint François de Sales avait causé une certaine surprise en publiant *l'Introduction à la Vie dévote*, un siècle auparavant. Il voulait rappeler cette vérité bien évangélique que la perfection n'est pas réservée à l'état sacerdotal ou religieux, mais qu'elle est le droit et le devoir de tout chrétien, « ès-ville, ès-ménage, en la Cour ». Pie XI a insisté sur cette obligation, en rappelant la part prise par l'évêque de Genève dans sa justification. C'est devenu maintenant une vérité universellement acceptée et appartenant au patrimoine commun de la dévotion ¹².

Ne pourrait-on pas faire une remarque identique pour saint Louis-Marie ? N'a-t-il pas intégré la reconnaissance pratique de la médiation maternelle universelle de Marie dans l'acquisition de la sainteté dans tous les états ? Cette affirmation catégorique de l'influence de Marie dans la vie de tout chrétien n'était pas aussi bien reconnue que de nos jours. Il dépassait son temps et peut-être le nôtre aussi. Cette vérité, qui n'eût surpris ni Bérulle, ni Bossuet, ni saint Alphonse, n'est pas encore connue comme elle devrait l'être: « Mystère de grâce inconnu

¹² J. CALVET, *ouvr. cité*, p. 55.

H. BREMOND, *ouvr. cité*, t. I, p. 69; *A.A.S.*, 1923, p. 59.

même aux plus savants et spirituels entre les chrétiens » (*Vraie Dév.*, p. 21).

Il ne s'agit nullement, comme on le pense bien, de réclamer des droits d'auteur, mais de signaler quelques étapes dans le développement de la spiritualité et de la théologie mariale, en parlant de ceux que la Providence a préparés pour cette œuvre. En partant des effets et des obligations du baptême, comme d'un engagement à travailler pour se transformer dans le Christ, ce qui est la possession de la véritable sagesse, il établit que l'ordre providentiel est de se soumettre totalement à la régence maternelle de Marie, la Nouvelle Ève et la Mère des Vivants. Cette conclusion constitue comme un sommet dans la mariologie et il ne reste qu'à en prendre conscience et à l'appliquer, pour aborder les dernières étapes de la vie de l'Église sur cette terre.

C'est avec justice que le cardinal Mercier reconnaissait en Grignon de Montfort l'illustre prédicateur et le remarquable docteur de la médiation de la très Sainte Vierge. Et non seulement il l'a enseignée, mais il se l'est appliquée à lui-même comme une doctrine de vie et de sainteté.

Écrire fut pour Grignon de Montfort une préparation ou une extension de son apostolat; c'est pourquoi tout ce qu'il a laissé appartient à la littérature d'édification. N'allons-pas prendre ce terme dans le sens dégagé qu'on lui donne. Il dit vraiment ce qu'il devrait signifier. Chaque page tend à l'édification spirituelle. Il est nécessaire de laisser de côté ses nombreux *Cantiques* qui contiennent une somme en vers de toute la vie chrétienne et dont l'importance dépasse les limites d'une simple mention. Mais, là comme en d'autres ouvrages, il est plutôt l'interprète de la doctrine commune qu'un initiateur personnel, ainsi qu'il se révèle dans les deux livres qui ont fait sa réputation de chef d'école ou de continuateur du bérullisme: *L'Amour de la Sagesse éternelle* et le *Traité de la Vraie Dévotion à la très Sainte Vierge*.

Le premier ouvrage est capital pour comprendre non seulement la doctrine, mais la vie de saint Louis-Marie. Il a enseigné ce qu'il a expérimenté, et au travers des chapitres on peut lire l'histoire de son âme. Cependant, il n'a pas toujours été apprécié à sa juste valeur. La composition ne répond pas à l'idée qu'un se fait d'une œuvre de

piété, selon un genre convenu, sans véhémence et sans souffle mystique. Le titre, plutôt rare et mystérieux, ne dévoilait pas toute la richesse du contenu. Par la vie intérieure dont il est un témoignage et par la hauteur des idées, il demeure l'œuvre centrale du missionnaire, bien que le *Traité de la Vraie Dévotion* ait connu une plus grande diffusion. On peut croire qu'il acheva ce livre durant les mois d'amère dérélliction où il se trouva à Paris durant sa troisième année de sacerdoce. Cet abandon fut compensé sans mesure par la vie intérieure qu'il put mener dans la pauvreté absolue et la joie d'être méprisé avec le Christ, souveraine Sagesse.

On peut seulement indiquer les idées principales, sans pouvoir le résumer. Il est centré sur la personne du Verbe incarné, mais considéré sous l'aspect de la Sagesse éternelle et incarnée, source, modèle et terme de notre sanctification. Cette Sagesse se communique à nous par des dons créés: la grâce, les vertus et les dons du Saint-Esprit. Ce qu'il faut d'abord, c'est connaître cette Sagesse ineffable, telle que le prologue de saint Jean nous la révèle; écouter ses enseignements et prendre les moyens les plus efficaces pour l'obtenir: un désir ardent, une prière continuelle, une mortification universelle et enfin se consacrer à la Sainte Vierge par la formule du saint esclavage de Jésus en Marie.

Il fit passer sa dévotion dans des *Cantiques* qui sont parmi les plus pénétrants que l'on ait entendus:

Ô Sagesse, venez, le pauvre vous en prie,
Par le sang de mon doux Jésus,
Par les entrailles de Marie,
Nous ne serons point confondus.

L'œuvre la plus achevée et la plus répandue du grand apôtre marial est le *Traité de la Vraie Dévotion à la très Sainte Vierge*. Les éditions en toutes langues ne se comptent plus guère et certainement la prière de l'auteur a été exaucée: « . . . que tôt ou tard la très Sainte Vierge aura plus d'enfants, de serviteurs et d'esclaves d'amour que jamais et que par ce moyen, Jésus-Christ, mon maître, règnera dans les cœurs plus que jamais. »

Il enseigne la parfaite consécration de soi-même en qualité d'esclave éternel et la persévérance dans cet état de consécration, en faisant

toutes ses actions avec Marie, par Marie, avec elle et pour elle. Ce qui constitue une parfaite et consciencie rénovation des promesses du baptême.

Il n'y a pas lieu de craindre que cette totale abnégation de soi-même soit opposée à une dévotion vraiment filiale, même avec une appellation sur laquelle quelques-uns voudraient jeter le voile. Lorsqu'on est familier avec la doctrine de la Bible qui est remplie de cette idée de notre absolue servitude envers Dieu, et que la connaissance de l'ontologie du créé nous montre la distance entre Celui qui est et ceux qui ne sont pas, on n'hésite plus à prendre les choses comme elles sont et à reconnaître en toute simplicité que d'être l'enfant, le serviteur et l'esclave d'amour de la Reine des Cieux est le plus grand honneur auquel on puisse aspirer dans le temps et dans l'éternité.

Afin de mieux saisir l'efficacité de cette voie spirituelle, il est bon de considérer plus en détail la sainteté de Grignon de Montfort.

« SUR LES TRACES DE JÉSUS-CHRIST. »

Tous les saints se ressemblent et tous, ils diffèrent les uns des autres. Ils vont tous à Dieu de toute leur âme, mais par des voies particulières, avec des qualités ou des déficiences naturelles, suivant un itinéraire qui leur est personnel. Chacun d'eux se trouve ainsi présenter des caractères distinctifs dans la multitude des saints et saintes de Dieu.

On se tromperait en s'imaginant que les saints vivent totalement en dehors et au-dessus de notre monde, comme s'ils n'avaient pas reçu notre commune nature. Une image trop éthérée de leur personne est aussi déformante qu'une réduction au réalisme naturaliste. La sainteté n'est ni la grâce toute seule, ni la nature toute seule, mais l'élévation de la nature par la grâce. Cette élévation est quelquefois difficile à concevoir pour des esprits accoutumés à prendre pour règle absolue d'appréciation la commune médiocrité humaine ou le conformisme des salons.

Ni par caractère, ni par éducation, ni par vertu, Louis-Marie de Montfort n'était enclin à suivre le courant général, sans réflexion et sans critique. Il se sentait assez fort, avec la grâce de Dieu, pour rompre avec les usages reçus, lorsque l'honneur du Christ ou le salut des

âmes semblaient le réclamer. La sainteté ne supprima pas ses qualités ni ses imperfections, et soit par zèle, soit par intransigeance, soit par impulsion surnaturelle, il se trouvait parfois, sans le moindre chagrin, en dehors et au-dessus des manières ordinaires. Ce qui ne l'empêchait point de les connaître et de les suivre à l'occasion. À une dame qui se montrait fort irritée, il répondait dans la meilleure tradition de la meilleure société: « Madame, j'ai fait mon devoir, il fallait que Mademoiselle votre fille eût fait le sien. »

Il y eut cependant chez lui la passion du conformisme et des manières ordinaires: mais c'était la conformité avec Jésus-Christ et la conduite selon les manières ordinaires dans la vie des saints. Ce fut certainement sa plus grande singularité, car les grands saints sont rares et leur vie est nécessairement en marge ou mieux, au-dessus du courant général et c'est ainsi qu'ils se singularisent à leur grand regret. Leur plus ardent désir, en effet, et pour quelques-uns comme le père de Montfort, leur mission, est de faire passer les âmes des manières reçues dans le monde aux manières ordinaires dans l'assemblée des saints.

Leur vocation les met donc dans la nécessité de briser en bien des circonstances avec les coutumes du monde, et si quelquefois ils outrepassent la mesure, cela peut fournir la matière de quelques anecdotes mais ne change rien au caractère admirable de leur abnégation: « Si je voulais plaire aux hommes, disait saint Paul, je ne serais plus le serviteur du Christ » (*Gal.* 1, 10). Et comme saint Paul également, Montfort aurait pu s'écrier: « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé. *Credidi, propter quod locutus sum* » (*2 Cor.* 4, 13).

Louis-Marie Grignon fut véritablement un saint, et un saint à miracles, et un saint à visions; mais pour parvenir à ce sommet, il suivit le chemin de toute sainteté qui est la conformité à Jésus-Christ, dont toute la vie fut une croix et un martyre. Ce qui adoucit et facilita singulièrement cette ascension, ce fut sa tendre et totale dévotion envers la Sainte Vierge et un absolu dévouement à l'Église et aux âmes. On trouve là le secret de ses mortifications, de ses fondations et de son zèle apostolique.

L'itinéraire spirituel du serviteur de Dieu ne suivit pas une ligne aussi brisée que ses pérégrinations terrestres: sans doute celles-ci

comptent pour beaucoup dans son avancement intérieur en lui fournissant matière à vertu et occasions de se sanctifier. Il n'en perdit aucune et, comme le déclarait son directeur, « ayant été prévenu de beaucoup de grâces, il y répondit fidèlement ».

Il semble bien que son ascension spirituelle fut continue, sans arrêt et sans fléchissement; depuis sa petite enfance, il avança d'une allure rapide jusqu'au sommet d'une perfection que l'on ne rencontre que rarement. Il nous est difficile de préciser les dates, car il ne nous a laissé que peu de confidences sur ses états intérieurs, mais nous savons que dès le collège, la contemplation le retenait des heures entières. Dans les années de son ordination, il est évident qu'il a subi des transformations décisives et que l'amour de la Sagesse éternelle l'a saisi pour ne plus l'abandonner ¹³.

Engagé dans les œuvres et dans les missions, il fit de la grande route sa cellule et son désert, conservant un recueillement continu. Il faisait cependant de longues retraites et de longues oraisons, même pendant les missions: « Comment voulez-vous que je sois bon pour les autres, si je ne le suis pas pour moi-même ? »

L'orthodoxie de ses voies et de ses méthodes est absolue. Sa mortification rigoureuse n'a rien de janséniste ni de pharisaïque. La pratique d'un ascétisme perpétuel le sépare des quiétistes aussi bien que sa dévotion à Jésus et à Marie. Il reconnaissait avec le sûr instinct du théologien et du mystique la valeur des dévotions dans l'Église: le saint rosaire, la communion fréquente, le culte du Sacré-Cœur, la soumission au souverain pontife, en liturgie comme en toutes choses: « Leur bréviaire sera le romain », prescrivait-il à ses missionnaires. En morale, il insistait pour conserver le juste milieu entre le rigorisme et le laxisme, tout en déclarant que, s'il le fallait, il préférerait souffrir en purgatoire pour avoir été trop indulgent plutôt que trop sévère.

Sa vie de pénitence ne le rendait nullement sombre et d'accès difficile: il était la bonté même et la patience incarnée, bien que dans quelques circonstances, il lui soit arrivé d'intervenir avec vigueur. Mais il n'est pas le premier qui ait pris un fouet pour l'honneur du temple de Dieu. Il laisse une impression de droiture sans compromission

¹³ G. DE LUCA, *ouvr. cité*, p. 298.

comme sans affectation, bien qu'il lui arrivât de se laisser surprendre. Au séminaire, où l'indigence était rendue au maximum, il ajoutait ses propres mortifications; saisi par une violente maladie, son premier soin fut de cacher de son mieux ses instruments de pénitence, mais ils furent découverts à sa grande confusion.

La pratique héroïque et constante de toutes les vertus produit un sentiment de stupeur et cela lui a valu la réputation d'être un rude saint, mais ce n'était pas son intention de l'imposer à tous: « D'autres marchent par une voie moins laborieuse, et je l'approuve. Qu'ils me laissent marcher dans la mienne, s'ils la reconnaissent plus conforme à celle qu'a suivie notre unique Modèle. » C'est ainsi qu'il nous apparaît, non comme un pèlerin de l'absolu, mais comme un pèlerin de l'Éternel, ou plus exactement comme un envoyé de Jésus-Christ, à l'image de saint Paul son grand modèle: *Apostolus et Servus Christi*.

Dès son enfance, il semble avoir été subjugué par l'infinie grandeur de Dieu, de Dieu seul, l'amour de Jésus et le tragique de la destinée humaine. L'oubli de Dieu, l'ingratitude envers Notre-Seigneur, le scandale dans le monde, tout cela avait imprimé dans son cœur un sentiment de poignante gravité qui ne trouvait d'apaisement que dans une religion plus profonde, une mortification plus impitoyable et une charité plus active.

Pour celui qui a reçu cette grâce et l'a conservée fidèlement, il n'y a plus grand-chose d'amusant dans la vie. À celui qui s'est établi sur le Calvaire pour y passer sa vie au pied de la croix, dans la compagnie de Marie, les réjouissances du monde ne signifient plus rien, les farces les plus étourdissantes sont de pures inepties et toute comédie ne laisse qu'une saveur de cendre.

On comprend mieux dans cette perspective le recueillement perpétuel de saint Louis-Marie, son ardeur à ne perdre aucun instant et à tout ordonner vers le salut des âmes. Cela n'exclut pas l'aménité des relations humaines, ni la douceur, ni la joie spirituelle. Mais la présence de Dieu au fond de l'âme, ainsi que la pensée de la marche obstinée de tant d'âmes vers la perdition, empêche le rire banal de fuser à tout propos, permet à la verve satirique de venger la dévotion, et entretient cette gravité intérieure qui se retrouve dans l'âme de tous les saints à des degrés plus ou moins manifestés.

L'extériorisation de la joie intime ne convient pas à tous au même degré. Montfort a toujours ressenti cette allégresse intérieure, mais sa vocation de réformateur mettait surtout en relief les attributs du prophète et de l'apôtre.

On ne peut songer à vouloir l'imiter servilement si on n'a pas une grâce semblable à la sienne; et c'est le cas pour beaucoup de saints personnages. Saint Louis-Marie ressemble à tous les saints et il est futile de vouloir lui assigner un rang parmi les autres: « *Talia velle scire aut investigare nullum fructum afferunt* » (*Imit.*, 3, 58). Sur bien des points cependant il se distingue par une originalité qu'il sera bon d'examiner plus en détail.

Il fut un temps où l'on croyait nécessaire de faire son apologie et de chercher à excuser son intransigeance ou la singularité de certaines de ses manières, selon l'expression stéréotypée. On serait plutôt porté maintenant à l'admirer pour les mêmes raisons et il serait contraint de se défendre contre les louanges tout comme il se justifia des premiers griefs. Il est vrai qu'il ne le fit pas souvent et même cela n'arriva qu'une fois, ainsi que nous le dirons.

Le missionnaire se désintéressait grandement de tout ce qu'on pouvait dire ou faire contre lui. Il était au fond dans la paix la plus assurée sur la droiture de ses intentions et de son ministère. S'il lui arrivait, contre son désir, d'avoir la poigne énergique et prompte ou d'agir selon des manières qui n'étaient pas du goût de tout le monde, il s'en humiliait, si besoin était, et continuait son chemin. Il ne manquait point de discernement et il savait plaquer sur toutes ces oppositions les qualificatifs qui convenaient: injustices et calomnies; mais son cœur simple et grand n'en conservait aucune amertume.

Renan voyait en saint Paul « un vilain petit juif »; d'autres n'ont vu en saint Louis-Marie qu'un missionnaire excentrique: ils se trompent du tout au tout. Il est clair que sa sainteté, aussi bien que les imprévus d'une existence de missionnaire, ne pouvaient pas le laisser vivre dans la même ambiance que les milieux qu'il évangélisait. On peut, à son occasion, briser le rythme d'un vers bien connu: ses ailes de géant l'empêchaient de marcher comme tout le monde.

Il y a de graves inconvénients à défigurer l'âme d'un saint et à prendre pour la vérité une caricature fantaisiste. En plus de la faus-

seté historique, il peut arriver que son influence spirituelle soit entravée au détriment des âmes. Il a fallu le recul de l'histoire pour découvrir la vraie physionomie de bien des personnages: saint Jean de la Croix, saint Jean Eudes, Montfort, Charles de Foucauld et combien d'autres ?

Pour le père de Montfort, sa réputation générale de singularité lui vient de sources assez troubles, et il serait imprudent de conserver de lui précisément l'image que ses ennemis voulaient imposer: c'est leur faire trop d'honneur que de les croire sur parole, car plusieurs reculaient singulièrement les bornes de la mauvaise foi. Quand on a éliminé ces fausses représentations, il reste une suffisante moisson d'anecdotes, assez variées pour satisfaire les amateurs du pittoresque et pour justifier la réputation qu'il avait de n'être pas un apôtre de la commune mesure et d'employer des procédés qui ne réussiraient pas avec d'autres que lui.

Il lui est arrivé de tomber entre les mains de biographes plus soucieux de la couleur que de l'exactitude. Ils en ont remis, comme on dit, pour corser la narration et la pousser jusqu'à la fantaisie. Des faits isolés ont été présentés comme une méthode habituelle, et de ce qui est arrivé une fois, on en a fait une coutume. On risque ainsi, en multipliant et en accumulant les détails, de négliger l'essentiel.

La lecture de ses ouvrages et de ses règlements produit, au contraire, une impression de mesure, de sagesse et de fermeté en même temps que d'onction. On comprend mieux alors comment ce mystique fulgurant a soulevé des contrées entières et qu'il a mérité la confiance et l'admiration qui s'incarnent dans le titre traditionnel: le bon père de Montfort.

On ne peut pas lui refuser le droit de faire ce qu'on admire dans la vie des autres serviteurs de Dieu, ni juger selon la sagesse humaine ce qui relève d'une prudence supérieure et même de l'impulsion de l'Esprit. Notre-Seigneur a chassé les vendeurs du Temple, saint Paul a brûlé des livres de magic, saint François d'Assise a pratiqué la pauvreté parfaite, sainte Élisabeth n'a pas reculé devant les ulcères des malheureux; les missionnaires du Canada ne vivaient pas d'une vie de velours, eux non plus.

Sa vie tout entière a été dans la pleine lumière du monde; elle s'est écoulée dans une sorte de publicité qu'il ne cherchait pas, mais qui était la conséquence de sa vocation. Il a connu cette croix de se savoir espionné et surveillé avec la plus cordiale malveillance et jamais il n'a cherché à dissimuler quoi que ce soit, si ce n'est ses pénitences, ni à se faire passer pour différent de ce qu'il était, sinon en se déclarant « le plus grand des pécheurs ». Dans son ministère, il mettait toute son âme et toute sa personnalité qui était simple et sans compromission. Il ne fit jamais rien par désir de paraître ou de blesser qui que ce soit. On a signalé que c'étaient les plus grands pécheurs qui assiégeaient son confessionnal. On peut voir dans certaines circonstances de l'intransigeance ou de l'inexpérience, il faut plutôt y reconnaître les réactions d'une âme sainte qui ne vivait que pour Dieu seul.

APOLOGIA PRO VITA SUA.

Nous avons rappelé plus haut comment le saint missionnaire fut comme obligé de justifier sa vie, sa conduite et ses méthodes, dans un entretien qu'il eut avec son ami, le chanoine Blain, à Rouen, dans les dernières années de sa vie. Cette apologie dépasse de beaucoup les limites d'une biographie parce que c'est tout le procès de la sainteté et de l'apostolat qui se posait devant eux et, dans ce sens, elle nous offre une des belles pages de la littérature chrétienne. En nous inspirant de M^{sr} Laveille, nous marquerons les traits les plus accusés¹⁴.

« Vous voulez des coopérateurs, dit M^r Blain. C'est bien, mais n'espérez pas en trouver pendant que vous menez une vie si pauvre et si dure . . . »

M. de Montfort ouvrit son Nouveau Testament: « Je n'ai point d'autre but que de suivre notre commun maître . . . D'autres marchent par une voie moins laborieuse, et je l'approuve. Qu'ils me laissent marcher dans la mienne, s'ils la reconnaissent plus conforme à celle qu'a suivie notre unique Modèle. »

M^r Blain: « Où trouvez-vous dans l'Évangile des exemples de singularités comme les vôtres ? » . . .

M. de Montfort: « Si j'ai des manières singulières et extraordinaires, c'est bien contre mon intention. Les tenant de la nature, je ne les remarque point, mais si elles m'attirent des humiliations, elles ne sont pas sans quelque avantage.

« Au reste, il faudrait peut-être s'expliquer sur ce qu'on appelle manières singulières et extraordinaires.

¹⁴ M^{sr} LAVEILLE, *Le Bx Louis-Marie Grignon de Montfort*, Paris, de Gigord, 1906, p. 440.

« Si l'on entendait par là des actions peu communes de zèle, de mortification ou autres pratiques héroïques de vertu, je m'estimerai fort heureux d'être singulier en compagnie de tous les saints. Si, au contraire, on veut parler simplement d'allures bizarres et si l'on m'accuse de n'en pas être exempt, j'accepte le reproche avec l'intention d'en profiter.

« Je ferai remarquer, au surplus, qu'il est fort aisé, dans le monde, de s'attirer le qualificatif de singulier. Il suffit pour cela de ne pas conformer sa vie au goût de la foule . . .

« Vous me proposez comme exemple des personnes fort sages, et de haute vertu, que nul ne songe à blâmer. Permettez que je distingue deux espèces de sagesse: celle qui est propre aux chrétiens vivant en communauté et celle qui convient davantage aux missionnaires et aux hommes apostoliques. Les premiers, pour vivre sagement, n'ont besoin que d'observer les règles et les usages d'une maison sainte. Mais les autres sont bien souvent obligés de procurer la gloire de Dieu aux dépens de la leur . . .

« Si la sagesse consistait à ne rien entreprendre de nouveau pour Dieu et à ne point faire parler de soi, les apôtres auraient eu grand tort de sortir de Jérusalem . . . Une pareille sagesse n'eût, sans doute, point effrayé la Synagogue, qui eût laissé en paix les premiers disciples du Sauveur; mais alors ceux-ci n'eussent jamais conquis le monde. »

Il était difficile de résister à cette sereine et implacable logique. Il avait entrepris ce long voyage pour assurer l'avenir de sa congrégation de missionnaires, mais il n'obtint pas le résultat espéré. Sa confiance en Dieu et sa paix intérieure demeurèrent aussi fermes qu'auparavant: « Si la Providence daigne m'associer quelques bons ecclésiastiques pour ce genre de vie, j'en serai ravi; mais c'est l'affaire de Dieu. La mienne est uniquement de marcher sur les traces de Jésus-Christ. »

Cette longue marche touchait à son terme, mais loin de se ralentir, son allure parut s'accélérer jusqu'aux derniers jours.

* * *

Aucune représentation ne peut épuiser les multiples aspects de cette puissante physionomie. Il fut missionnaire et contemplatif; disciple et maître, voyageur, hospitalier, fondateur, poète et constructeur; en toute circonstance, son âme transparaît sans le moindre effort pour se donner une attitude artificielle. Pour le connaître, il suffit de le voir à tout moment. Mais il est possible de le surprendre, pour ainsi dire, dans une réaction spontanée qui le révèle tout entier, comme saint François d'Assise ou saint Pierre dans l'Évangile. Ils passent à la postérité dans un geste ou dans une parole qui résument toute la complexité d'un tempérament.

Cela nous ramène aux derniers jours de sa vie; nous y trouvons cette suprême attitude qui ramasse tout l'être et le fixe dans un geste permanent. À ce moment, ce fut toute une existence d'abnégation et d'adhérence aux mystères et aux états du Christ qui jaillissait sans contrainte.

On a constaté que, dans la dernière année, Montfort se détachait de plus en plus du temps présent pour s'abîmer dans la pensée de Dieu. Il ne diminuait en rien son travail et ses mortifications, mais on sentait que sa pensée était ailleurs et que les affaires temporelles perdaient leur mordant sur son âme, en même temps que se multipliaient les faveurs spirituelles. Le fait est visible dans ses dernières lettres, des lettres d'affaires, mais où vraiment il s'évade du temps pour s'enfuir dans l'éternité.

« Je vous porte partout jusqu'au saint autel. Je ne vous oublierai jamais, pourvu que vous aimiez ma chère croix en laquelle je vous suis allié . . . » Et aux Incurables de Nantes: « . . . la première chose qu'il faudra faire en cette maison sera d'y planter une croix . . . ce sera le premier meuble qu'on y portera. »

On saisit nettement l'orientation de sa pensée, en ces dernières semaines, en ce dernier carême de sa vie. La flamme intérieure se révéla subitement au début de la semaine sainte.

« Le dimanche des Rameaux se fit l'ouverture de la mission de Saint-Laurent. Il se rendit de bonne heure à l'église, gagna une chapelle latérale consacrée à la SainteVierge, puis s'agenouilla et pria longuement. Avant la grand'messe à laquelle il devait prêcher, on fit, selon l'usage du diocèse, la procession le long des nefs. Lorsqu'il vit approcher le cortège, il se releva soudain. Dans un élan de foi et d'enthousiasme, il alla droit au porte-croix, prit de ses mains le signe du salut et le porta lui-même avec un souverain respect jusqu'au grand autel ¹⁵. »

On peut l'immobiliser dans ce geste pour le voir tel qu'il fut et tel qu'il demeure pour toujours: celui qui présente au monde la croix de Jésus-Christ.

Mais il y a encore autre chose qui achève définitivement son portrait.

¹⁵ LAVEILLE, *ouvr. cité*, p. 534.

« Esclave de Jésus en Marie, il mourait, les bras, le cou, les pieds, entourés de chaînes de fer; de sa main droite, il tenait le crucifix indulgencié par Clément XI, et dans sa main gauche, il serrait une petite statue de la Sainte Vierge qu'il portait toujours sur lui. Avec tendresse, il contemplait ces chères images et les baisait tout à tour en invoquant les noms de Jésus et de Marie ¹⁶. »

Il n'y a pas lieu de choisir entre ces deux moments. C'est la même attitude intime qui se révèle en chaque circonstance et qui trahit la perpétuelle ambition de son âme: avec Marie et par Marie, faire connaître et aimer Jésus crucifié, pour le service de Dieu seul. Cela, c'est toute la sagesse de l'Évangile.

Victor DEVY, s.m.m.

¹⁶ L. LE CROM, S.M.M., *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, Pontchâteau, Librairie mariale, 1942-1947, p. 373.

Pour connaître plus en détail la vie du saint missionnaire, on peut recommander les biographies suivantes :

G. RIGAULT, *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, 1947;

R. CHRISTOFLOUR, *Grignon de Montfort*, Paris 1947;

J. BOMBARDIER, *Saint Louis-Marie de Montfort*, Dorval 1947.

*Le roman régionaliste du Sud-Ouest*¹

Des grandes divisions géographiques des États-Unis, celle du Sud-Ouest paraît la plus consciente de ses possibilités littéraires et artistiques, la plus désireuse d'une originalité qui ne se confonde avec aucune autre. Extrêmement fière de ses réalisations à ce jour, il lui tarde de les voir dépassées, acclamées de la nation et de l'univers. Elle se veut une culture propre, qui reflète ensemble sa triple tradition indienne, espagnole et anglo-américaine; exprime l'attraction et la désolation de certains paysages, son économie et l'esprit de sa population, influencés par l'aridité du sol et la rareté de l'eau, le soleil ardent, le vent et des horizons illimités.

De façon générale, on accepte que le Sud-Ouest se compose de l'Oklahoma, du Texas, du Nouveau-Mexique et de l'Arizona. Mais le Texas se trouve à lui seul un monde, avec sa superficie de 265.896 milles carrés, la variété de ses terres et climats — conséquence de son immensité — et la multiplicité de ses ressources: pétrole et autres minéraux, forêts, bestiaux, produits agricoles. Le Sud-Ouest est à la fois la plus ancienne et la plus jeune des régions américaines: la plus ancienne, parce que la civilisation européenne y date d'avant les débuts de la Virginie et de la Nouvelle-Angleterre; la plus jeune, politiquement parlant, parce que le Texas ne s'incorpore à l'Union américaine qu'en 1845, l'Oklahoma, en 1908, le Nouveau-Mexique et l'Arizona, en 1912.

Aux quatre États nommés, nombre d'Américains joindraient volontiers le sud de l'Arkansas. En certains milieux, l'opinion prévaut aussi que le Colorado et l'Utah du sud, le Néveda, cette partie de

¹ De sa thèse de doctorat ès lettres, soutenue récemment avec succès, à l'Université de Montréal, M. Harry Bernard a bien voulu détacher les pages suivantes pour nos lecteurs. Son ouvrage sera publié au cours de l'automne.

la Californie qui s'étend de la vallée de Coachella à Yuma, en Arizona, appartiennent au Sud-Ouest par les formations géologiques, l'histoire et le paysage, les vestiges des civilisations disparues, les habitudes et les manifestations culturelles. D'aucuns soutiennent d'autre part que le Texas ne devrait pas se rattacher au Sud-Ouest. Si le centre et l'ouest de cet État, dont la plaine semi-aride du Panhandle, possèdent les caractères justifiant leur inclusion dans la région, en peut-on dire autant de l'est boisé et industriel, du sud semi-tropical ? Enregistrons seulement, nous gardant de prendre part au débat.

Le Sud-Ouest ne manque pas de diversité physique. Pourvu d'arbres et même de forêts à l'est, il bénéficie vers le golfe du Mexique d'une précipitation qui permet sur une haute échelle la culture de fruits et de légumes, des céréales, du coton, du riz. À lui seul, le Texas ne produit-il pas un tiers environ du coton récolté aux États-Unis, un septième du coton de l'univers ? À mesure qu'on se dirige vers l'ouest, les essences supérieures disparaissent. Se présentent bientôt des plaines immenses où le bétail à demi sauvage paît en liberté, puis le désert coupé d'*arroyos* et de *cañons*, avec sa flore unique de cacti. De temps à autre quelque vallée herbeuse, des montagnes boisées ou de brillantes *mesas* de roc, jaunes ou rougeâtres sous le soleil. Climat très chaud en été, tempéré en hiver, mais froid sur les hauteurs. Plusieurs races, Indiens autochtones, Espagnols et Mexicains, Anglo-Américains, Européens venus des quatre points cardinaux, peuplent depuis plus de quatre siècles ce pays étrange et coloré, y travaillent, s'y cramponnent et le marquent de leur empreinte².

On se rend rapidement compte de la triple tradition du Sud-Ouest américain. Si la majorité des citoyens y parle l'anglais, l'espagnol reste langue de communication chez les Mexicains, ou Hispano-Américains, et chez un grand nombre d'Indiens. L'espagnol s'enseigne en même temps que l'anglais, dans maintes écoles primaires. Au Nouveau-Mexique, où vivent quelque 250.000 personnes d'ascendance mexicaine — 50 pour cent de la population — l'espagnol posséda longtemps les mêmes droits que l'anglais devant les tribunaux et dans les débats du capitol de Santa-Fé. Il n'en est plus de même au-

² Voir MAJOR, SMITH et PEARCE, *Southwest Heritage*, 1938.

jourd'hui, l'usage de l'anglais l'emportant de plus en plus dans les milieux officiels. Si l'anglais prédomine dans les lettres, à cause de l'ambiance et des exigences de la librairie, l'esprit indien ou espagnol, le goût indien ou espagnol, éclatent dans les autres arts: joaillerie et poterie, sellerie de luxe, tissage, peinture et architecture. L'architecture de la contrée mérite une mention particulière. Elle s'inspire du colonial espagnol, comme on dit là-bas, ou du mexicain mâtiné de mauresque, ou du *pueblo* indien. Depuis une trentaine d'années, le style espagnol-pueblo jouit d'une faveur grandissante et méritée, due à son régionalisme et à sa réelle originalité, qui emprunte assez peu au vieux monde. Son principal apôtre fut le docteur William-George Tight, président de l'Université du Nouveau-Mexique, de 1901 à 1909. On en trouve d'excellents exemples à Santa-Fé, à Taos, à Albuquerque, aux environs de Phoenix. Dans plusieurs parties de l'Arizona domine l'espagnol à tendances mauresques, comme en témoigne le palais de justice du comté de Pima, à Tucson. Au Texas, l'espagnol ancien et moderne paraît plus en vogue, comme à El Paso et à San-Antonio, et maintes habitations des *ranches* d'élevage rappellent les *haciendas* de jadis.

Une femme, Mary Austin, se classe parmi les premiers et les meilleurs interprètes littéraires du Sud-Ouest. Cela tiendrait, croit-on, au lieu de sa naissance et à sa féminité même. Originaire de l'Illinois, elle arrive adulte dans son pays d'adoption, où les moindres détails, nouveaux pour elle, excitent ses facultés d'observation et de perception. Sa sensibilité féminine réagit fortement en face de cette terre de contrastes où s'opposent les civilisations ancienne et moderne, la douceur de vivre et la violence des mœurs, la monotonie de sables à perte de vue et la rudesse tourmentée d'invraisemblables formations géologiques. Mary Austin se distingue assez peu comme romancière, ses quelques romans constituant la partie la plus faible de son œuvre. Elle habite d'abord la Californie, parcourt l'Arizona et le Nouveau-Mexique, s'installe finalement à Santa-Fé, où elle remplit sa vaste maison d'*adobe* de meubles anciens et de tableaux, de poteries indiennes et de *santos*, collectionnés au cours de ses voyages. Elle se passionne de ce qui évoque autour d'elle les conquérants espagnols, étudie à fond l'histoire des Indiens, Apaches, Hopis, Navajos, Zunis, s'intéresse à leurs formes

d'art, à leurs croyances, à leurs superstitions, à leurs légendes. Elle meurt en 1934, à 66 ans.

Ses ouvrages les plus significatifs sont *The Land of Little Rain*, publié en 1903; *The Flock* (1906); *Lost Borders* (1909); *The Land of Journey's Ending* (1924). Des livres d'essais et d'impressions, où elle essaye de capter l'âme de la moitié d'un continent, d'en fixer l'image. Comme l'indique le titre, le premier peint le désert, sa fascination et sa tristesse. « Je mis deux mois à l'écrire, dit l'auteur, mais j'avais passé douze ans à regarder. » *The Flock* montre à ses diverses phases l'élevage du mouton dans les vallées et la montagne, de même que la rude existence des bergers espagnols, basques et américains, leurs modes de vie et leurs amusements, tel ce *baile* qui durait une nuit entière, et les rivalités sourdes qui dégénéraient en rixes sanglantes. Dans *Lost Borders*, elle se détourne du paysage pour s'attarder aux habitants du désert, hommes et femmes si profondément marqués par lui. Peu intelligible aux non-initiés, à cause d'un vocabulaire trop spécialisé, *The Land of Journey's Ending* décrit l'Arizona et le Nouveau Mexique.

* * *

Au premier abord, à cause de son immensité même, le Texas paraît dominer le Sud-Ouest. Il tient son nom de *Tejas*, terme qui désignait jadis une tribu indienne des marécages. Son histoire et sa jeune vigueur, sa superficie, l'essor extraordinaire de son commerce et de son industrie, autorisent ou presque le chauvinisme d'un grand nombre de ses habitants. Peuplé de façon aussi dense que le Massachusetts, le Texas pourrait donner asile à 131 millions de personnes. Mais la pauvreté du sol et le manque d'eau, en maints endroits, ne permettent pas de songer à pareil développement. Pays agricole et d'élevage, royaume du pétrole, sorte d'empire commercial, il ne néglige ni la pensée ni la richesse intellectuelle. Premier des quarante-huit États américains pour la production d'une vingtaine d'articles de consommation — dont le pétrole, le coton, le bœuf, le mouton et la laine, la chèvre, — il possède des établissements de haute culture et garde avec un soin jaloux les souvenirs de son histoire agitée. L'Université du Texas, qui ne veut le céder à aucune, s'enorgueillit de riches collections de manuscrits des classiques anglais, d'incunables et de pre-

mières éditions. Les missions d'Ysleta, de Socorro et de San-Elizario, non loin d'El Paso; la cathédrale San-Fernando, la forteresse de l'Alamo et l'ancien palais des gouverneurs espagnols, à San-Antonio; les nombreuses et vieilles maisons franciscaines du voisinage de cette dernière ville; le capitol et le musée Elizabet Ney, la résidence coloniale des gouverneurs, à Austin, témoignent de l'attachement de la population au passé glorieux.

L'histoire du Texas offre énormément de pittoresque. En moins de cent vingt-cinq ans, six drapeaux différents flottent sur son territoire. La Salle y planta l'étendard fleurdelisé dès 1685, mais le pays passe aux Espagnols en 1713. À la révolte du Mexique contre l'Espagne, en 1821, le Texas se joint à la province de Coahuila pour former un État mexicain. À la suite de difficultés entre le gouvernement de Mexico et les colons anglo-américains du Texas, celui-ci se proclame république indépendante en 1836. Il demande neuf ans plus tard son admission dans l'Union américaine, s'en sépare avec les autres États du Sud en 1861, à l'occasion de la guerre de sécession.

Le premier effort littéraire remonte au XVI^e siècle. Plusieurs années après la conquête du Mexique en 1519-1521, quelques Espagnols venus de la Floride atteignirent le territoire du Texas, après le naufrage de leur navire. Parmi eux se trouvait Alvar Núñez Cabeza de Vaca, probablement le plus observateur et le plus instruit du groupe. Il appert que Cabeza de Vaca et Andres Dorantes, un autre Espagnol, écrivirent une série de lettres racontant leur voyage et les envoyèrent en Espagne en 1536. Six ans plus tard, un éditeur publiait à Zamora l'essentiel de leur récit, connu sous le titre abrégé de *La Relación de Cabeza de Vaca*, car le titre original ne compte pas moins de 48 mots. Il en existe plusieurs traductions excellentes, dont celles de Fanny Ritter Bandelier (1904), rééditée en 1922, et de F. W. Hodge, dans *Spanish Explorers in the Southern United States* (1907).

Détail curieux, le premier roman connu du Texas paraît à Paris en 1819, sans nom d'auteur. Intitulé *L'Héroïne du Texas*, il se situe vers 1818 dans le Galveston du pirate Jean Lafitte et la malheureuse colonie française du Champ d'Asile, sur la rivière Trinity. Commencée en France, l'idylle de deux amoureux se poursuit au Champ d'Asile et se termine à la Nouvelle-Orléans. Traduit par Donald Joseph, pro-

fesseur à l'Université du Texas, l'ouvrage fut publié en anglais par Fanny E. Ratchford, en 1937, dans *The Story of Champ d'Asile*.

Le premier roman de langue anglaise ne paraît qu'en 1826: *Francis Berrian, or the Mexican Patriot*, par Timothy Flint. Suit en 1838 une œuvre autrement importante, *Mexico versus Texas*, attribuée à Anthony Ganihl et publiée à Philadelphie. Dédié à Samuel Houston, premier président de la république du Texas (édition de 1842), le livre révèle de son auteur un homme versé dans l'histoire, les sciences et les lettres. À travers une trame lâche et romanesque à souhait, il s'étend sur l'histoire politique et religieuse du temps, les coutumes mexicaines, et contient d'excellentes descriptions. À rappeler ici certains ouvrages de Mayne Reid, écrits dans la seconde moitié du XIX^e siècle, qui exploitent habilement les légendes de la contrée. Sous cet angle, *The Headless Horseman* et *The War Trail* offrent un véritable intérêt, car l'auteur vécut pendant quelques années au Texas et s'y documenta sur place. D'autres écrivains s'essayaient à la nouvelle et au roman, qu'il paraîtrait oiseux de nommer. Ils s'évertuent à relater les exploits réels ou fantaisistes de pionniers et chasseurs, bandits notoires, guides ou policiers de la plaine. Car, à ses débuts, le Texas est un pays d'hommes en lutte contre d'autres hommes, ou contre une nature rude et rebelle. Pendant longtemps, le thème de l'amour laisse indifférents les écrivains. En 1855 cependant, Augusta E. Wilson donne *Iñez, a Tale of the Alamo*, œuvre hostile au catholicisme et située dans la ville catholique de San-Antonio, pendant la guerre d'indépendance du Texas. Un autre roman historique, mais supérieur, rappelant aussi le massacre de l'Alamo, date de 1888: *Remember the Alamo*, d'Amelia E. Barr.

Si un Français écrit le premier roman traitant du Texas, un descendant de Français, John Crittenden Duval, peut revendiquer l'honneur d'être le premier écrivain véritable du Texas. J. Frank Dobie, l'un des essayistes les plus autorisés du Sud-Ouest, n'hésite pas à le reconnaître comme le père de la littérature de l'État. S'il ne se donne pas comme romancier, ses récits et souvenirs tiennent de la fiction comme de l'histoire. Né en 1819 dans le Kentucky, Duval étudie à l'Université de Virginie, arrive au Texas en 1836 avec une compagnie de soldats que commande son propre frère, Burr Duval. Il se bat

contre le Mexique pendant la guerre de l'Indépendance, survit avec quelques-uns au fameux massacre de Goliad. Observateur et plus instruit que ses compagnons d'armes, il écrit régulièrement son journal, notant ce qu'il voit et entend. Après une vie mouvementée dans l'armée de Fannin, il s'engage dans les *Texas Rangers*, ce corps de policiers à cheval qui laissa un si glorieux souvenir. Devenu vieux, il publie en 1870 *The Adventures of Bigfoot Wallace*, biographie du célèbre *Ranger*, et en 1892 *Early Times in Texas*, souvenirs de ses campagnes, de la bataille de Goliad et des misères qu'il dut par la suite endurer. Duval mourut en 1897. Il était fils de William Pope Duval, avocat, ancien combattant de la guerre de 1812, membre du congrès de Washington de 1813 à 1815, nommé premier gouverneur du territoire de la Floride (1822-1834). Réédités en 1936, avec introduction et notes de Mabel Major et Rebecca W. Smith, ses livres comptent parmi les classiques du Texas.

De Duval au réalisme et au régionalisme modernes, il y a encore loin. À l'exemple des autres parties du pays, le Sud-Ouest littéraire succombe à la mode de la couleur locale, entre 1870 et 1900. Plus populaire que le roman, la nouvelle accorde une attention méticuleuse au paysage et au langage, au costume et à l'ameublement. Aux yeux du public et des auteurs, le piquant et l'exceptionnel comptent d'abord. On s'attarde à la surface des choses et des gens, plus qu'au sens profond de la vie. En outre, le sentimentalisme de l'époque s'infiltré dans les œuvres et les anémie par sa fausseté même. Mais si l'on n'ose encore regarder en face la réalité, on se prépare à l'acceptation du régionalisme, dont les premiers hérauts apparaîtront bientôt dans le Nord-Ouest. Quelques écrivains qui s'identifient pour un temps avec le Sud-Ouest échappent à l'ambiance, entre autres Mark Twain et William Sidney Porter, mieux connu sous le pseudonyme d'O. Henry. Ce dernier habite le Texas pendant quinze ans, de 1881 à 1896, et il lui doit ses premiers succès littéraires. Austin et San-Antonio, Fredericksburg, Houston, et ce comté de La Salle où il mène l'existence des éleveurs de moutons, revivent dans ses contes et nouvelles. Sur la fin du XIX^e siècle, O. Henry contribue plus que n'importe qui à introduire le Texas dans les lettres.

Le roman moderne ne naît qu'après la guerre de 1914-1918. Jusque là, les écrivains se cherchent ou cherchent une formule qui leur permettra de s'exprimer, susceptible d'intéresser vraiment le public. Lancée dans le Nebraska par Willa Cather, l'idée régionaliste gagne tôt le Sud-Ouest. Le Texas ne se montre pas rebelle. Son particularisme même s'y prête. Aussi ses romans régionalistes d'il y a vingt ans et plus, sans atteindre à la perfection du genre, l'emportent déjà en intensité de vie et en émotion, comme reflet du paysage moral et physique de la petite patrie, sur les conceptions des apôtres de la couleur locale. Les ouvriers des débuts sont surtout des femmes : Dorothy Scarborough et Ruth Cross, Anne Austin et Elizabeth Benson, ces deux dernières mère et fille.

Le plus connu des ouvrages de M^{lle} Scarborough, *The Wind*, date de 1925. Il raconte l'histoire d'une jeune fille de la Virginie, qui épouse un éleveur du Texas et le suit dans un *ranch* lointain sans cesse assiégé par le vent qui souffle des quatre coins de l'horizon. Elle se raidit contre l'ennui, la désolation qui l'entoure, mais ne réussit pas à vaincre sa crainte malade de la plaine dénudée, du sable qui s'insinue partout. Rien ne pousse autour d'elle que de rares touffes d'herbe, quelques variétés de cacti, de *tumbleweed* et ces petites citrouilles sauvages qui ressemblent de loin à des oranges. Le vent surtout l'énerve et la met hors d'elle-même, ce vent qui soulève le sable fin en tourbillons, se lamente à certains soirs comme un chien hurlant à la mort, entasse contre sa maison de hauts monticules qu'il emporte le lendemain. Elle hait le vent. Elle le hait, mais elle sent qu'il la vaincra, la conduira à la folie et à la mort. Elle perd en effet la raison, un jour que son mari la laisse seule pour quelques heures. Elle s'enfuit dans la plaine et s'y perd, meurtrie par les rafales de sable qui la frappent, l'aveuglent, l'étouffent, cependant que le vent siffle et rugit, l'enveloppe et la pousse vers la fin de tout.

D'autres ouvrages de Dorothy Scarborough ajoutent à la littérature régionaliste du Texas : *In the Land of Cotton* (1923) ; *Impatient Griselda* (1927) ; *Can't Get a Red Bird* (1929) ; *The Stretchberry Smile* (1932). Née en 1877, M^{lle} Scarborough meurt en 1935.

Les principales œuvres de Ruth Cross, relatives au Texas, sont *The Golden Cocoon* (1924), roman d'une jeune fille élevée sur un

ranch, qui atteint à la notoriété littéraire; *The Unknown Goddess* (1926), aventures peu convaincantes d'une évangéliste; *Enchantment* (1930) et *The Big Road* (1931), ouvrages sur la culture du coton et ceux qui s'y occupent, blancs et noirs, planteurs et employés.

On doit à Anne Austin *Jackson Street* (1927), qui peint la pauvreté et la vulgarité d'un faubourg, en bordure d'une voie de chemin de fer. Sa fille, Elizabeth Benson, donne la même année *The Younger Generation*, où elle tente d'exprimer les idées, les ambitions, les aspirations de cette jeunesse à laquelle elle appartient.

Les fervents du roman historique trouveront plaisir aux deux ouvrages de Laura Krey: *And Tell of Time* (1938) et *On the Long Tide* (1940). L'un et l'autre, consacrés à l'histoire du Texas, offrent comme documents une valeur qu'ils ne possèdent pas sous l'angle de la littérature proprement dite. Originaire de la vallée qu'arrose la rivière Brazos, l'auteur connaît parfaitement le passé de son État natal, mais elle manque d'expérience dans l'utilisation de ses matériaux. Malgré un effort louable, elle reste plus historienne que romancière. Elle ne sait pas fondre harmonieusement le détail historique et les éléments de la fiction. Son premier livre nous reporte au Texas de la guerre civile et de la reconstruction; le second, à la guerre de l'Indépendance: massacre de l'Alamo et bataille de San-Jacinto, souvenirs de Samuel Houston et de Stephen S. Austin, retour en arrière jusqu'à la Nouvelle-Orléans des Lafitte (1815-1819).

Un autre ouvrage sur la période de la reconstruction est le *Gone to Texas* (1937), de John W. Thomason. Soldat de carrière, l'auteur sait aussi ce qu'écrire veut dire. Il relate les aventures d'un sous-lieutenant de l'armée américaine, envoyé en garnison dans la vallée du Rio Grande, vers 1868. Son voyage vers le sud, l'idylle inévitable, les gens avec lesquels il vient en contact, se trouvent autant de prétextes à une reconstitution de l'époque, tant à Austin qu'à San-Antonio et dans divers postes éloignés des centres. Certain chapitre, amené en hors-d'œuvre, montre dans sa vieillesse Sam Houston, héros de San-Jacinto, deux fois président, puis gouverneur du Texas, qui fait sur sa vie turbulente des retours passionnants, pour qui connaît quelque peu l'histoire du pays. Par son information sur le Texas, son humour à froid et sa façon alerte de conduire le récit, le major Thomason paraît

l'un des écrivains les plus vivants du Sud-Ouest. Son roman se ressent toutefois des exigences mélodramatiques de la revue populaire où il parut d'abord par tranches. Supérieur comme œuvre d'art et non moins étoffé, *Lone Star Preacher*, du même auteur, qui date cependant de 1941, présente un de ces pasteurs protestants du Texas, homme de guerre autant qu'homme de Dieu, qui prirent part à la guerre civile en brandissant d'une main la Bible et de l'autre une épée.

Roman historique aussi, mais fort différent, *The Wind Blew West* (1935), d'Edwin Lanham, traite des pionniers qui contribuèrent au développement agricole et social de l'État. Il met en scène tous ces modestes artisans et agriculteurs, maîtres d'écoles, hommes de profession, chevaliers d'industrie même, qui envahirent le Texas sur la fin du siècle dernier, dans l'espoir d'y gagner leur vie et peut-être s'enrichir. Le Texas leur apparaissait comme une terre promise où il suffirait de se baisser pour recueillir les fruits du sol. En face de réalités plus positives, ils ne se découragent pas. Ils n'attendent pas la fortune dans leur lit, mais la demandent au travail. Leur prototype s'appelle Amon Hall, jeune avocat venu du Tennessee, qui ouvre une étude à Rutherford. Il plaide avec succès, s'entremet auprès des puissants et manœuvre pour doter son village d'un chemin de fer, combat autour de lui l'ivrognerie et le vice commercialisé, plaies des centres jeunes qui grandissent trop rapidement. Aucun roman ne peint avec plus de justesse les débuts du Texas moderne. Il montre les hommes sans les idéaliser faussement, et le pays sans lui attribuer des caractères qu'il ne possède pas.

Suit une liste d'autres romans du Texas:

- J.-Frank DAVIS: *Almanzar* (1918), relations entre blancs et noirs;
The Road to San-Jacinto (1936), guerre de l'indépendance du Texas;
 Frank ELSER: *The Keen Desire* (1926);
 Bary BENEFIELD: *Chicken Wagon Family* (1929), aventures d'un étudiant qui quitte le Texas et y revient;
Valiant is the Word for Carrie (1935);
 Clark VENABLE: *All the Brave Rifles* (1929), guerre de l'indépendance;
 Donald JOSEPH: *October's Child* (1929), le village et la ville universitaire;
 John Milton OSKISON: *The Texas Titan* (1929), biographie romancée de Sam Houston;
 Evelyn Miller PIERCE: *Hilltop* (1931);
 W. B. LEWIS: *Paradise in Texas* (1933);

Margaret Belle HOUSTON: *Magic Valley* (1934), vie d'une jeune fille sur un ranch;

Pendleton HOGAN: *The Dark Comes Early* (1934), époque de la révolution;

Charles Curtis MUNZ: *Land Without Moses* (1937), étude réaliste, *share-croppers* de l'est du Texas;

Karle Wilson BAKER: *Family Style* (1937), découverte du pétrole au Texas;

Georges Sessions PERRY: *Walls Rise Up* (1939), vie des pêcheurs, rivière Brazos;

Leon W. ROGERS: *His Own People* (1930);

Mary STUART: *April Was When It Began* (1939);

Ola Harris BEAUBIEN: *Red Sun* (1938);

Rosa McLaury TAYLOR: *Brazos* (1938);

Norma PATTERSON: *The Man I Love* (1940).

* * *

On croit que Coronado pénétra jusqu'à l'Oklahoma, et même jusqu'au Kansas, au cours de sa fameuse expédition de 1540-1542. C'est du moins ce qui se dégage du récit de Castañeda de Nagera, chroniqueur du voyage. Washington Irving visita la contrée en 1832 et commença d'y rédiger *A Tour On the Prairies*, premier tome de *The Crayon Miscellany*, publié en 1835. Peu après, les Indiens eux-mêmes écrivent des livres, grâce au Cherokee Sequoyah qui crée pour ses compatriotes un alphabet si simple qu'ils apprennent à lire en quelques jours. Mais la littérature indienne, si on doit l'appeler ainsi, ne traite que de religion et de politique intéressant les tribus. On y chercherait en vain des poèmes ou des œuvres de fiction. Un journaliste de Watonga, Thompson B. Ferguson, donne en 1892 un roman qu'il intitule *The Jayhawkers, A Tale of the Border War*. Le récit, malheureusement, se localise surtout au Kansas. Le véritable roman de l'Oklahoma ne viendra qu'après la guerre de 1914-1918.

À midi, le 22 avril 1889, une sonnerie de clairon déclenche une course folle vers les prairies vierges non touchées de la charrue, du territoire qui forme aujourd'hui l'Oklahoma. Le dernier refuge de vie primitive va disparaître. À ce moment, cette partie du continent constitue une réserve indienne où se coudoient les descendants de cinq tribus: Cherokees et Cris, Choctaws, Chickasaws et Séminoles. Ces indigènes s'en iront ailleurs ou accepteront la citoyenneté américaine. La plupart adoptent ce dernier parti et se mêlent de nos jours à la population. En 1938, quelque 100.000 Indiens habitaient encore l'Oklahoma, mot qui signifie race rouge en dialecte Choctaw. Outre des

régions désertiques, des montagnes vers le sud, le pays possède de vastes plateaux propices à l'agriculture. On l'administre comme territoire de 1890 à 1908, alors qu'il passe au rang d'État.

La prise de possession de l'Oklahoma donne lieu à une page extrêmement pittoresque de l'histoire américaine. La nouvelle se répandant que Washington se propose d'ouvrir à la colonisation l'immense réserve indienne, on y accourt de partout. Les futurs pionniers campent aux frontières avec leurs familles, leurs bestiaux et autres biens meubles, en attendant que l'armée, bivouaquée aux endroits stratégiques, permette qu'on les franchisse. Aux premiers jours d'avril 1889, 20.000 personnes, hommes, femmes et enfants, attendent le moment de se précipiter vers les terres neuves où les premiers arrivés seront les premiers servis. Au signal convenu, dans une mêlée indescriptible, cependant que le timbre des cuivres se mêle à la détonation des armes à feu, que la foule s'agite et crie, sa clameur s'amplifiant de l'aboïement des chiens et du hennissement des chevaux, de tous les points de l'horizon une humanité impatiente, pauvre et déterminée à sortir de sa pauvreté, se rue en se bousculant vers la plaine, les replis de terrain, les vallonnements et les pentes où elle voit s'aligner les fermes prospères de son imagination. Collés à leurs montures, dont ils labourent les flancs d'éperons nerveux, les hommes courent vers les terres à prendre et les familles suivent de loin dans un assemblage carnavalesque de véhicules hétéroclites, tirés par des rosses poussives, des mulets et des bœufs.

Cimarron (1930), d'Edna Ferber, relate avec beaucoup d'allant et de soucis du détail historique, l'invasion bruyante et pacifique de cette région de l'Oklahoma appelée Cherokee Strip. Yancey Cravat s'y installe avec sa femme et son fils, âgé de quatre ans. Fondation d'un village nommé Osage, qui sort de terre et grandit, se transforme en petite ville. Il y grouille une population disparate d'aventuriers accourus des États limitrophes, blancs et noirs, gentils et juifs, escrocs et bandits, *cowboys* et Indiens plus ou moins éberlués. Possesseur d'une presse et d'un outillage désuet d'imprimerie, Cravat publie un journal spasmodique, dont il abandonne habituellement la direction à sa femme. Le livre conduit jusqu'à l'époque moderne, marquée par la découverte du pétrole, et souligne la folie collective qui s'empare alors

d'hommes et de femmes, l'enrichissement spectaculaire de centaines de gens, à peau blanche ou rouge, la crise de dépenses et de mauvais goût qui s'ensuit. Le roman possède un accent de vérité qui ne trompe pas, pour cette excellente raison que l'auteur y transpose la vie même de M^{me} Thompson B. Ferguson, épouse du fondateur du *Watonga Republican*, journal dont celle-ci dut assurer la rédaction pendant des années.

Un autre roman sur la même période, *Trumpets Calling* (1938), de Dora Aydelotte, se déroule également dans le Cherokee Strip, mais porte sur les misères de pauvres gens qui demandent à la terre leur subsistance et finissent, à force de travail et de renoncements, par se tailler dans la plaine le domaine qui leur assurera l'indépendance économique.

On doit à Edwin Lanham, déjà rencontré parmi les écrivains du Texas, un roman prenant sur l'Oklahoma: *The Stricklands* (1939). Il nous transporte au sud-est de l'État, dans les montagnes qui touchent à l'Arkansas. Des vallons insoupçonnés y alternent avec des pans de roc moussu, et ça et là un taillis cache la maison basse d'un rustaud soupçonneux, qui fabrique illicitement de l'alcool. L'ouvrage expose avec sympathie le problème des *sharecroppers* et suggère comme solution une association professionnelle qui unirait pour la lutte commune les blancs, les nègres et les Indiens. Il contient d'excellentes pages sur les bienfaits du syndicalisme intelligemment compris, et même un plaidoyer contre l'ostracisme dont souffrent les noirs.

Return to Dust (1939), d'Alice Lent Covert, dit l'immense désolation amenée il y a quelques années par l'érosion du sol, dans un si grand nombre de campagnes américaines, et le tragique destin de ce qu'on appela le Dust-Bowl. L'auteur montre une famille d'agriculteurs attachés à la terre qui leur échappe, mais résolus, malgré les multiples facteurs qui jouent contre eux, à lui redonner sa fertilité, le temps et les circonstances aidant. Courageux, patients et têtus, ces gens restent chez eux malgré les malheurs qui les accablent, refusent de s'exiler comme tant d'autres en Californie, au Canada ou même en Alaska, dans l'espoir d'une existence plus facile. D'une technique sûre et solidement composé, le livre témoigne de l'esprit d'observation d'un écrivain qui ne se méprend point sur le sens des valeurs humaines.

Ci-après une liste d'autres romans empruntant leur décor à l'Oklahoma :

- John M. OSKISON: *Wild Harvest* (1925), vie des pionniers;
Black Jack Davy (1926), pionniers, vers 1889;
Brothers Three (1935), existence rurale, élevage et commerce de bestiaux;
Alma Estella HENDERSON: *Whispering Creek* (1926), région des monts Kiamichi;
J.J. MATHEWS: *Sundown* (1934), conflit des civilisations indienne et américaine;
Nola HENDERSON: *This Much is Mine* (1934), étude réaliste de la vie rurale;
William CUNNINGHAM: *The Green Corn Rebellion* (1935), agriculteurs en 1917-1918, guerre mondiale, réactions;
George MILBURN: *Catalogue* (1936), existence mesquine du village endormi dans la plaine;
Edward DONAHOE: *Madness in the Heart* (1937), naissance et progrès d'un village, pétrole;
Augusta WEAVER: *Oklahoma Wildcat* (1938), découverte du pétrole et frénésie de richesse qui s'ensuit.

Il intéressera peut-être de savoir qu'Oskison, premier des romanciers nommés ci-dessus, est par sa mère un descendant de Cherokees. Il naquit à Tahlequah, dans les limites du territoire qui devait devenir l'Oklahoma, le 21 septembre 1874.

* * *

Des quarante-huit États américains, le Nouveau-Mexique paraît le moins touché par la civilisation anglo-américaine. Compte tenu de quelques centres comme Albuquerque, siège de l'Université du Nouveau-Mexique, il demeure profondément espagnol et indien. Sur une population totale d'environ 500.000 habitants, une bonne moitié sont d'origine mexicaine, auxquels il faut ajouter quelque 30.000 Indiens, la plupart Navajos. L'esprit mexicain, ou hispano-américain, comme on dit là-bas, domine à tel point que l'espagnol se parle à peu près partout. Si Albuquerque, métropole de l'État, répond assez bien à l'idée de la ville américaine, avec ses immeubles rectilignes, ses larges rues, ses magasins et restaurants semblables à ceux de Cleveland ou de Seattle, elle reste cependant imprégnée de vie mexicaine et indienne, comme l'attestent la proportion élevée de citoyens s'exprimant ordinairement en espagnol, son quartier bi-centenaire de *Old Town*, l'architecture espagnole de maints édifices, anciens et modernes, le

style espagnol-pueblo de certains autres. Santa-Fé, la capitale, offre dans son ensemble un aspect espagnol, avec de temps à autre une note française, souvenir de son premier évêque catholique, M^{re} Lamy. Taos, à une soixantaine de milles au nord, se distingue de plus en plus comme sanctuaire de culture et de rayonnement indiens. Dans la campagne, de nombreux pueblos témoignent des forces de survivance des autochtones, fidèles aux coutumes ancestrales, qui vivent comme leurs pères, d'agriculture, d'élevage, et d'un artisanat justement prisé de leurs voisins de race blanche.

Transmise de bouche à bouche et de père en fils, la littérature primitive du Nouveau-Mexique remonte aux premiers habitants, Navajos et autres Indiens. Abondamment spirituelle, elle se compose aussi de mythes et de légendes. On recueille ceux-ci à partir du XIX^e siècle, et les écrivains contemporains ne se font point faute d'en tirer parti. La littérature écrite commence à la venue des Espagnols, il y a environ quatre siècles. Conquistadores et missionnaires laissent des relations remarquables, encore vivantes de nos jours, du fait que la topographie et le paysage ne changèrent guère. Nous retrouvons ici Pedro Castañeda de Nagera et sa *Relación de la Jornada de Cibola*, insurpassable comme récit de voyage et d'aventure. Pour des raisons indéterminées, on ne la publia qu'en 1840, trois cents ans après sa rédaction. Il en existe plusieurs traductions, dont celle de George Parker Winship, *The Coronado Expedition* (1896), et celle, de beaucoup supérieure, de George P. Hammond et Agapito Rey: *Narratives of the Coronado Expedition* (1940). Le premier essai en anglais remonte à 1810, celui de Zebulon Pike: *Account of Expeditions to the Sources of the Mississippi and through the Western Parts of Louisiana*, qui contient des détails précieux sur le Sud-Ouest d'autrefois. Mentionnons encore *The Commerce of the Prairies* (1844) en deux tomes, de Josiah Gregg. Plus documentaire que littéraire, cet ouvrage offre aussi des renseignements inappréciables sur le Nouveau-Mexique d'il y a un siècle et plus, ses habitants, les voyageurs et commerçants qui prenaient à travers la plaine par la fameuse *Santa Fé Trail*. En étudiant les lettres néo-mexicaines, on devra y rechercher le triple apport indien, espagnol et anglo-américain, en regard du choc inévitable des idéologies raciales.

De même qu'un Français donne le premier roman relatif au Texas, un Suisse revendique l'honneur du premier roman du Nouveau-Mexique, écrit cependant en anglais. Né en 1840, Adolph-Francis Bandelier émigra aux États-Unis en 1848, à la suite de ses parents. Archéologue et ethnographe, historien, linguiste, il connaît à fond la pré-histoire américaine. En 1890, sur la fin de sa carrière, il publie *The Delight Makers*, roman situé chez les habitants des falaises de Frijoles Canyon, où il utilise littérairement sa science des Indiens du Sud-Ouest. S'il traîne parfois en longueur, surchargé de hors-d'œuvre étrangers à l'intrigue, le livre semble remarquablement juste quant à la psychologie indienne, indique aux écrivains de l'avenir une veine inexploitée et riche. Deux autres romans de la même époque sont *With Hoops of Steel* (1900), de Florence Finch Kelly, et *Heart's Desire* (1903), d'Emerson Hough.

On ne saurait passer sous silence que D. H. Lawrence, le célèbre romancier anglais, vécut pendant plusieurs années au Nouveau-Mexique. Il mourut à Nice en 1930, mais il dort son dernier sommeil en vue de Taos, inhumé au flanc d'une montagne. Si aucun de ses ouvrages n'appartient en propre au Nouveau-Mexique, on y relève maints passages qui se ressentent de l'atmosphère de son pays d'adoption, sur la fin de sa vie tourmentée. Ainsi décrit-il les danses indiennes du Sud-Ouest dans *Morning in Mexico* (1927) et dans *The Woman Who Rode Away* (1928). Frieda Lawrence, sa femme, publia en 1934 un volume de souvenirs sur Lawrence à Taos: *Not I But the Wind*.

Peu abondante encore, la littérature créatrice du Nouveau-Mexique ne commence à s'affirmer qu'après 1914-1918. Le roman le mieux réussi de cette époque paraît être *The Blood of the Conquerors* (1921), d'Harvey Fergusson, natif d'Albuquerque et descendant de pionniers. Essentiellement régionaliste, il accuse des préoccupations nouvelles. À partir de Fergusson, le roman indique deux tendances: désir de ressaisir et de reconstituer le passé, de peindre le présent et de le juger. La première s'explique par une sorte de sentimentalisme, la seconde, par le nouveau réalisme³.

Tel quel, présenté en anglais, le roman contemporain du Nouveau-Mexique exprime nécessairement les idées, sentiments et points de

³ Voir MAJOR, SMITH et PEARCE, *op. cit.*

vue du groupe anglo-saxon, même s'il met en scène Indiens ou Mexicains. Il reflétera imparfaitement l'ensemble de la population, tant qu'Indiens et descendants d'Espagnols ne tiendront pas eux-mêmes la plume. Au témoignage de M^{lle} Erna Fergusson, sœur d'Harvey, seul un écrivain indien interprétera dans leur entière vérité hommes et femmes de sa race. Pour l'instant, les indigènes ne maîtrisent pas suffisamment l'anglais, et d'ailleurs leur façon de penser diffère de celle des blancs. Le même raisonnement s'applique aux Hispano-Américains, qui possèdent mieux la langue commune, mais n'envisagent ni l'homme, ni l'histoire, ni le mouvement des idées, sous le même angle que leurs concitoyens d'origine anglo-saxonne. De façon générale, ils éprouvent encore du ressentiment à l'égard des conquérants, manquent du recul indispensable pour traiter objectivement des gens et des choses ⁴.

Plus souvent qu'autrement chez les bouquinistes, on aperçoit parmi les romans policiers le délicat chef-d'œuvre de Willa Cather: *Death Comes for the Archbishop* (1927). Cela tient à son titre, assez mal venu. Consacré au Nouveau-Mexique, le livre demeurera toutefois l'un des joyaux des lettres américaines. En 1850, l'abbé Jean-Marie Lamy, prêtre français qui exerçait son ministère dans l'Ohio, apprenait son élévation au vicariat apostolique du Nouveau-Mexique, avec résidence à Santa-Fé. Rome lui donnait comme vicaire général un compatriote, l'abbé Joseph Machebœuf, futur évêque du Colorado. M^{lle} Cather raconte l'histoire des deux hommes et l'amitié qui les unit, pendant près de quarante ans. Elle réussit ce tour de force d'intéresser le lecteur à un roman qui n'en est pas un, manque d'intrigue, ignore la femme et l'amour, se réduit aux proportions d'une double biographie romancée. On y suit les deux envoyés de Dieu à Santa-Fé, Taos, Albuquerque, et dans leurs incessantes pérégrinations, à dos de cheval ou de mulet, à travers plaines et déserts, *cañons* et pueblos de l'immense territoire confié à leurs soins apostoliques. Voyages probablement conformes à la vérité historique, mais prétextes surtout à évocations et descriptions d'une contrée restée plus ou moins mystérieuse, depuis quatre cents ans. Indiens et Espagnols y circulent parmi les arrivants d'autres races, tels qu'ils devaient paraître à des Français d'il y a

⁴ Voir Erna FERGUSSON, *Our Southwest*, 1940.

un siècle. À la trame extrêmement ténue, pour ne pas dire inexistante, la romancière supplée par un rappel constant des coutumes familiales et religieuses, des mythes et légendes, chez les Espagnols et chez les Indiens. La plaisante et tragique histoire du moine Baltazar d'Acoma, pour ne signaler que celle-là, appartient à la même veine ironique que *L'Elixir du Père Gaucher* et autres contes d'Alphonse Daudet.

Parmi les contemporains, Harvey Fergusson paraît être le meilleur romancier régionaliste du Nouveau-Mexique, le plus soucieux de ses problèmes raciaux et des possibilités dramatiques qui en découlent. Dès 1921, *The Blood of the Conquerors* indique le conflit psychologique entre Mexicains et Anglo-Américains d'Albuquerque. Épris d'une Américaine venue du Nord, l'avocat Ramon Delcasar se met en tête de l'épouser, malgré les préjugés qui s'y opposent. Pour arriver à ses fins, il viole l'un après l'autre les principes de l'honneur, mais n'aboutit qu'à un échec. Amer et déçu, il se réfugie à la campagne, où il s'abandonne à une existence nonchalante et désabusée. Soulignant la dégénérescence d'un trop grand nombre d'Hispano-Américains, l'ouvrage lève aussi le voile sur la secte étrange et ancienne des Pénitents, se complaît aux mœurs des Mexicains enracinés dans le Sud-Ouest. Partie de la trilogie intitulée *Followers of the Sun*, qui comprend également *Wolf Song* (1927) et *In Those Days* (1929), il marque une étape dans le développement de la littérature créatrice du Nouveau-Mexique. *Wolf Song* met en regard les trois civilisations indienne, espagnole et anglo-américaine, tandis que *In Those Days* peint la vie des pionniers qui vinrent au Nouveau-Mexique par la route de Santa-Fé. Un autre roman de l'auteur, *Footloose McGarnigal* (1930), promène le lecteur à travers les colonies d'artistes de Santa-Fé et de Taos.

Le Texas et le Nouveau-Mexique réclament à la fois *The Sea of Grass* (1937) de Conrad Richter. Au vrai, le roman se présente dans l'un ou l'autre, les scènes et personnages décrits se trouvant communs aux deux. Les éditeurs du livre l'annoncent comme du Texas, mais l'auteur lui-même vécut assez longtemps à Albuquerque. Le roman recrée l'ambiance d'un immense *ranch* d'élevage, à la fin du siècle dernier. L'ouest du Texas ressemble tellement au sud-est du Nouveau-Mexique, dans son aspect moral comme dans son aspect physique, qu'il peut interpréter l'un aussi bien que l'autre. Bijou littéraire,

admirablement composé et écrit, le livre invite au rapprochement avec *A Lost Lady* (1923) de Willa Cather, quant aux données générales; avec *Death Comes for the Archbishop*, ou encore *Now in November*, de Josephine Johnson, quant à la facture et au style.

Né en 1903, Paul Horgan occupe lui aussi une place de choix parmi les romanciers les plus prometteurs de l'État. Deux de ses romans, *Main Line West* (1936) et *A Lamp on the Plains* (1937), disent la vie d'un orphelin jusqu'à l'âge d'homme, et ses réactions en face du pays qui le voit grandir. Si le second s'attarde avec plus de compréhension aux caractéristiques du Sud-Ouest, l'un et l'autre traitent de la période contemporaine, et leurs personnages subissent de façons diverses l'influence du milieu. *No Quarter Given*, publié en 1935, montre un musicien de l'Est en contact avec le Sud-Ouest, tandis que *From the Royal City* (1936), présente trois tableaux de l'histoire du Nouveau-Mexique à Santa-Fé, dans le décor du Palais des Gouverneurs, à des époques successives. Pour ce qui concerne l'atmosphère générale de la contrée, le paysage et les bêtes qui l'animent, les arbres rabougris et les plantes assoiffées qui se cramponnent au sol, *A Lamp on the Plains* paraît le plus révélateur. Certaines pages, sur les serpents à sonnette, témoignent du réalisme de l'auteur et d'une information qui ne s'acquiert pas dans les manuels.

Jusqu'à quel point *Brothers in the West* (1931), de Robert Reynolds, appartient-il au roman régionaliste du Nouveau-Mexique ? L'ouvrage s'ouvre sur une scène peu localisée, à l'époque de la guerre civile. Il conduit le lecteur jusqu'au Nebraska et au Mexique, le ramène dans un Sud-Ouest qui ressemble au Nouveau-Mexique, mais pourrait être le Colorado. Le Nouveau-Mexique réclame cependant Reynolds comme l'un de ses écrivains, et il avance pour cela qu'il naquit à Santa-Fé, au Palais des Gouverneurs, où son père, James Wallace Reynolds, assumait successivement les fonctions de secrétaire et de gouverneur, sans le titre cependant, au temps où le Nouveau-Mexique ne se trouvait encore qu'un territoire annexé, sous la présidence de McKinley. À tout événement, l'ouvrage laisse une vive impression des espaces libres et de la topographie particulière de l'État.

Fire in the Night (1934), de Raymond Otis, peint la jeune génération, son inquiétude et ses problèmes, dans ce milieu ancien et neuf à la fois, haut en couleur, de Santa-Fé. De nouvelles préoccupations se manifestent dans deux autres ouvrages de l'auteur, *Miguel of the Bright Mountain* et *The Little Valley*, respectivement de 1936 et 1937. L'un et l'autre essayent d'interpréter avec sympathie la vie lente et indolente, parfois secouée de passion, des villages espagnols de l'intérieur. Le premier contient des pages remarquables sur la mystique et les rites des Pénitents, aussi révélatrices, sinon plus, que celles de Fergusson dans *The Blood of the Conquerors*. Un écrivain anglais, D. J. Hall, reprend ce thème des Pénitents dans *Perilous Sanctuary* (1937).

Quelques autres ouvrages du Nouveau-Mexique:

Alida Sims MALKUS: *Caravans to Santa Fe* (1928), roman historique, Santa-Fé;

Mary AUSTIN: *Starry Adventure* (1931), folklore et coutumes du pays;

Will Levington COMFORT: *Apache* (1931), tribu des Apaches, nord du Nouveau-Mexique;

Eugene Manlove RHODES: *Beyond the Desert* (1934), et *The Proud Sheriff* (1935), récits de la plaine, vie des ranches, éleveurs et leurs bêtes;

Upton TERRELL: *Adam Cargo* (1935);

Edwin CORLE: *Burro Alley* (1938), vie mexicaine, région d'Albuquerque.

De nouveaux romans publiés depuis 1940, sur le Nouveau-Mexique, l'emportent considérablement sur un bon nombre de ceux de la période étudiée. Signalons brièvement:

Frank WATERS: *People of the Valley* (1941);

Myron BRINIG: *All of their Lives* (1942);

Curtus MARTIN: *The Hills of Home* (1942);

John L. SINCLAIR: *The Time of Harvest* (1943);

Robert BRIGHT: *The Life and Death of Little Jo* (1944).

* * *

L'Arizona ressemble grandement au Nouveau-Mexique par la pré-histoire et l'histoire, sa population indienne et espagnole, les sols et le paysage, sa flore et sa faune, ses cultures à base de fertilisation scientifique et d'irrigation. On décrit l'Arizona comme une terre de contrastes, d'extrêmes et de contradictions. Montagneuse au nord et au centre, désertique au sud, elle possède dans ses limites quelques-unes des merveilles naturelles de l'univers: grand cañon de la

rivière Colorado, forêts pétrifiées et forêts de cacti, désert bariolé ou *painted desert*. Annexée aux États-Unis en 1863, elle n'obtient qu'en 1912 son admission dans l'Union américaine. D'une superficie de 113.956 milles carrés, elle compte dans ses frontières 145.000 Mexicains et 46.000 Indiens, sur une population totale de quelque 400.000 âmes. Elle jouit d'un climat tempéré au nord, sec et chaud au sud, à cause de son altitude élevée. Phoenix, sa capitale, se vante de 335 jours de soleil par année et Tucson, siège de l'Université d'État, de 336. Ici le pays par excellence des cacti, les uns se maintenant à ras de terre, les autres atteignant plus de cent ans d'âge et cinquante pieds de hauteur, comme le *saguaro*, qui tous au printemps égayaient le désert de fleurs aux couleurs vives. Certaines de ces plantes étranges, et d'autres de familles différentes, portent de jolis noms à consonnance espagnole: *ocotillo*, *yucca*, *cholla*, *sotol*, *agave*, *mescal*, *senita*, *pitahaya*, *bisnaga*, *utahia*, *toumeya*. Paradis des touristes et des malades, à cause de son climat, l'Arizona se distingue aussi par ses richesses minières. Non seulement produit-il plus de cuivre, sans interruption depuis 1907, que n'importe quel autre État américain, mais on y extrait de l'argent en quantité, de l'or, du plomb, et dans une proportion moindre une quinzaine d'autres minéraux.

Comme celle des autres États du Sud-Ouest, la littérature écrite de l'Arizona remonte au conquistadores du seizième siècle. On conserve leurs nombreuses chroniques, dont la plus ancienne, *Descubrimiento de los siete Ciudades*, de Marcos de Niza, relate l'expédition des Espagnols à la recherche des sept villes fabuleuses de Cibola. Au cours des deux siècles qui suivent, récits de voyageurs et de missionnaires, jésuites et franciscains, de trappeurs, de pionniers. Aucune littérature vraiment créatrice n'apparaît avant la fin du dix-neuvième siècle, et encore le premier roman que s'attribue l'Arizona est-il celui de Bandelier, *The Delight Makers*, réclamé aussi par le Nouveau-Mexique. De 1900 à 1917, le conte et la nouvelle sollicitent surtout l'attention des écrivains. À cette période appartiennent les *Arizona Nights* (1907) de Stewart Edward White. Trois romanciers se manifestent vers le même temps: Harold Bell Wright, natif de l'État de New-York, qui s'installe à Tucson; Henry Herbert Knibbs et Eugene Manlove Rhodes, ce dernier nettement supérieur aux deux autres. De façon générale,

les ouvrages de Rhodes peuvent appartenir au Nouveau-Mexique comme à l'Arizona; l'un des meilleurs, *Copper Streak Trail* (1917) porte sur la lutte de financiers rivaux pour la possession et l'exploitation de mines de cuivre. Un autre roman remarquable, *The River* (1914), d'Ednah Aiken, étudie les problèmes que posa l'irrigation, à l'époque où le Colorado sortit de son lit pour noyer la vallée Impériale de la Californie. Jusqu'aux environs de 1928, les lettres ne progressent que lentement. Mais en 1928 précisément, Harrison Conrad donne *Desert Madness*, qui rappelle *The Land of Little Rain*, de Mary Austin. Même thème: le désert. Mais le désert et ses humeurs, son calme trompeur, ses colères subites, les tragédies qu'il engendre. Ce désert tolère l'homme, l'ignore plutôt, se refuse à sa domination. Réel comme un être vivant, il n'accorde pas plus d'importance à l'homme que celui-ci aux hochets d'un enfant.

La dépression économique de 1929 stimule les écrivains. Finies l'existence facile, la prospérité plus ou moins factice. Hommes et femmes regardent autour d'eux, aperçoivent une vie intense qu'ils soupçonnaient à peine, découvrent les possibilités du réalisme. Dans l'Arizona comme ailleurs, la littérature se rapproche de la vérité et se fortifie d'autant. Même les hommes rudes des *ranches* d'élevage, prétextes jusque là à romans d'action violente, se campent avec plus de vraisemblance et d'exactitude. L'histoire et le paysage préoccupent aussi les écrivains. Comme au Nouveau-Mexique, le roman s'appuie sur la triple tradition indienne, espagnole et anglo-américaine. Chaque race cherche la solution à ses problèmes, et le choc des particularismes donne lieu à maints conflits. De tels problèmes et conflits naissent les meilleures œuvres d'aujourd'hui. Quelques-unes d'Oliver La Farge et de Frances Gillmor, relatives aux Indiens; de Richard A. Summers, sur les Mexicains; de Frances Gillmor et de Jack O'Connor, sur les Anglo-Américains de deux époques, nous éclairent sur les trois aspects du roman de l'Arizona.

D'ascendance française, petit-fils de l'écrivain et peintre John La Farge, Oliver La Farge commence par se spécialiser en archéologie et en ethnologie. Comme Bandelier un demi-siècle plus tôt, l'étude des Indiens et de leurs monuments anciens, de leurs coutumes, religion et mythes, le conduit au roman, où il voudra concrétiser sa science des

Navajos. Il débute par *Laughing Boy* (1929), coup de maître qui lui vaut un prix Pulitzer. L'ouvrage traite des Navajos et de leur inhabilité à se plier aux manières des blancs. Un jeune brave de mœurs primitives, surnommé Laughing Boy par ses compagnons, épouse Slim Girl, une compatriote élevée dans les institutions anglo-américaines. Fort épris de sa femme, Laughing Boy se rend rapidement compte que quelque chose le sépare d'elle, et il cherche à combler le fossé qui semble peu à peu s'élargir entre eux, malgré la bonne volonté de chacun. Slim Girl n'ignore pas que son éducation à l'américain l'empêche de comprendre et d'apprécier son mari comme elle le voudrait. D'autre part, elle se sent partagée entre l'esprit navajo, qui dort en elle, et la fascination de la civilisation blanche. Entre autres détails, une visite chez les parents de son époux lui permet de mesurer la distance d'elle à lui, et inversement. À la mort de la jeune femme, tuée par un Indien jaloux de Laughing Boy, celui-ci retourne sagement à sa tribu pour y reprendre l'existence des siens. L'ouvrage condamne nettement les blancs qui veulent convertir les Indiens à leurs modes de vie, sous prétexte d'ajouter à leur bonheur terrestre.

The Enemy Gods (1937), également de La Farge, reprend le même thème avec des variantes. Il expose les problèmes sociaux des Navajos, hésitants entre leur culture ancestrale et l'occidentale, révélée par l'école. Le conflit atteint son point culminant quand s'y ajoute l'inquiétude religieuse. Myron Begay, personnage central du livre, embrasse dans sa jeunesse le christianisme — le protestantisme — non sans regretter, à mesure qu'il avance en âge, le culte de ses pères. Il retourne finalement à ce dernier. Le livre conclut que les Indiens du Sud-Ouest, une fois fixés sur l'objet de leurs aspirations religieuses, trouveront profit à emprunter, pour leur satisfaction personnelle et collective, ce qu'ils estiment de plus parfait dans les deux civilisations indienne et blanche. Le livre se situe pour une part dans l'Arizona, pour l'autre au Nouveau-Mexique.

La religion des Navajos est aussi le sujet de *Windsinger* (1930), de Frances Gillmor. Ce livre offre les qualités d'un poème en prose, dont la simple beauté évoque à certaines pages celle de la Bible. L'intrigue n'y existe à peu près pas, mais les personnages cherchent à exprimer ce pays d'immensité, de calme et de silence qu'est la réserve

des Navajos, au nord de l'Arizona. Les Indiens s'y meuvent dans leur milieu naturel, fiers de leurs coutumes séculaires, de leur folklore, des rites étranges et solennels qui accompagnent chez eux le changement des saisons et les événements notables de la vie. Malgré son abstraction et son symbolisme, le roman rend fort heureusement une région peu connue, tant par la description des lieux que par les images qu'il suscite.

Ceux qu'intéresse le roman *indien* de l'Arizona ou du Nouveau-Mexique, ou des deux, pourront consulter encore les ouvrages suivants:

- Dama Margaret SMITH: *Hopi Girl* (1931);
Laura Adams ARMER: *Waterless Mountain* (1931);
Charles Alden SELTZER: *West of Apache Pass* (1934);
Edwin CORLE: *Fig Tree John* (1935); *People on Earth* (1937);
Paul I. WELLMAN: *Broncho Apache* (1936);
Catherine Cate COBLENTZ: *The Blue and Silver Necklace* (1937);
John NELSON: *Rhythm for Rain* (1937);
Ruth M. UNDERHILL: *Hawk over Whirpools* (1940).

Avec *Dark Madona* (1937), Richard A. Summers se penche sur les Mexicains pauvres de la plupart des villes de l'Arizona, sans indiquer cependant une solution aux problèmes qui découlent de leur association, désirée ou non, avec les Américains de langue anglaise. Extrêmement réaliste, le récit se déroule dans le quartier mexicain de Tucson, appelé Old Town ou encore El Barrio Libre, où les sévères maisons d'*adobe* s'ouvrent sur les rues de terre battue, la plupart dépourvues d'arbres et de verdure et incessamment brûlées de soleil. Sujets des États-Unis, mais gardant leur cœur au Mexique, les Hispano-Américains du Sud-Ouest mènent une vie d'exilés dans leur pays natal et ne parviennent pas, malgré des efforts sincères, à s'incorporer à la nation. Leur esprit et leur éducation s'y opposent, comme leur répulsion à abandonner leurs traditions et coutumes, pour adopter celles d'hommes qu'ils voient chez eux comme des étrangers. Par le truchement de Lupe Salcido, fille d'un manœuvre que le malheur ne cesse d'accabler, l'auteur souligne la pensée et les aspirations d'un peuple malheureux et brimé, ses révoltes contre une ambiance jugée néfaste et les drames qui s'ensuivent parfois. Brutal souvent, mais sincère et vrai, le roman montre une minorité qui souffre. Il la peint avec son goût de la couleur et sa volubilité latine, ses colères prompts et ses jalousies pas-

sionnées, une certaine indolence et le désir sans cesse frustré de s'élever dans une société qui la méprise.

Pour s'intéresser aux Indiens, auxquels elle consacra, outre *Wind-singer*, une étude qui s'intitule *Traders to the Navajos* (1934) — en collaboration avec Louisa Wade Wetherell, — Frances Gillmor ne néglige pas pour autant les autres aspects de l'Arizona d'aujourd'hui. Son *Fruit Out of Rock*, qui date de 1940, s'inquiète des dangers si terribles de l'érosion dans les cañons du désert convertis à l'agriculture. Elle y met en lumière la rivalité entre les producteurs de fruits — dattes et figues, pêches, oranges, pamplemousses — et les éleveurs de chèvres, indifférents à la destruction de la végétation, due à leurs bêtes. Le jour où cette végétation, trop réduite, ne peut absorber ni retenir l'eau des pluies subites, les cultures des cañons périssent par l'inondation. Le livre présente dans son cadre réduit le problème des pâturages du Sud-Ouest, en voie de disparition en maints endroits, et les angoissantes questions qu'il soulève. Notons incidemment que Frances Gillmor tient de près au Canada pour avoir passé son enfance au Nouveau-Brunswick, où sa famille a ses racines. Un premier roman d'elle, *Thumbscap Weir* (1929), met en scène les pêcheurs de sardines de la baie de Fundy.

Conquest (1930), de Jack O'Connor, s'arrête aux transformations que subit à la fin du siècle dernier le Sud-Ouest, sous l'influence des Américains de langue anglaise. L'ouvrage se rapproche de celui d'Harvey Fergusson: *In Those Days*. Il offre en résumé l'histoire de la domination anglo-américaine en Arizona, restée si longtemps espagnole. *Boom Town* (1938), du même auteur, se rapporte à l'Arizona de 1890-1900. On y assiste à la croissance phénoménale d'un camp de mineurs, qui devient ville par suite de la découverte d'un riche filon, périclite plus tard et s'étiole jusqu'à l'état de ville-fantôme, désertée par sa population, à mesure que s'épuise le minerai qui détermina son extraordinaire fortune.

Parmi les romans d'Henry Herbert Knibbs, assez négligeables, *Wild Horses* (1924), mérite une mention à cause du sujet: les chevaux sauvages de l'Arizona. Mal construit et mélodramatique, l'ouvrage traite de ces chevaux faméliques pour la plupart, descendants de bêtes échappées au seizième siècle par les conquérants espagnols, qui errent en liberté au nord de l'État. Il raconte l'histoire légendaire d'un fougueux

étalon gris-argent, qui échappe habituellement à toutes les poursuites, mais qu'un héros presque surhumain capture pour l'offrir à la femme de ses rêves, et qu'il relâche quand il juge celle-ci indigne d'un tel présent. On estime que quelque 50.000 chevaux sauvages, maigres rosses affamées ou malades, parcourent encore aujourd'hui l'Arizona du nord. Ils craignent l'homme, s'affolent à son approche, plongent même à la mort dans crevasses et précipices pour lui échapper. Les éleveurs cherchent à les exterminer, à cause de leurs prélèvements sur les pâturages. Seuls les Indiens tiennent encore à leur conservation, parce qu'ils utilisent comme montures les meilleurs d'entre eux et vendent parfois les autres pour quelques dollars.

Autres romans récents, relatifs à l'Arizona :

Ross SANTEE: *Cowboy* (1928), sujet compris dans le titre;

Tom GILL: *Guardians of the Desert* (1933), conflit entre propriétaires terriens et flibustiers de la finance; mélodramatique;

Gypsy CLARKE: *Out Yonder* (1935), rôle d'une femme sur un ranch d'élevage;

Charles G. FINNEY: *The Circus of Dr. Lao* (1935), humoristique, en marge d'un cirque;

Will H. ROBINSON: *Thirsty Earth* (1937), l'irrigation et ses problèmes;

Richard A. SUMMERS: *The Devil's Highway* (1937), le Père Kino et la mission de San Xavier del Bac, près de Tucson;

David BURNHAM: *Winter in the Sun* (1937), psychologie des touristes passant la saison d'hiver au soleil de l'Arizona.

Cet examen rapide du roman de l'Arizona ne tient compte que des ouvrages les plus représentatifs. Il ignore à dessein ces innombrables récits d'aventures appelés *Westerns*, communs d'ailleurs aux autres parties du Sud-Ouest, peu propres à l'avancement de la littérature, mais que dévore un public plus ou moins primaire. À cette catégorie se rattachent le gros de l'œuvre de Dane Coolidge, de Zane Grey, de Clarence Buddington Kelland, d'Ernest Haycox, même d'Harold Bell Wright. S'il fallait se hasarder sur ce terrain, on n'en finirait plus. Qu'il suffise ici de savoir que la collection Munk, au *Southwest Museum* de Los Angeles, contient 550 romans et recueils de nouvelles localisés dans l'Arizona, publiés antérieurement à 1914.

Harry BERNARD.

Marcel Dugas *

Il y a un peu plus d'un an, s'éteignait à Montréal un écrivain plus parisien que canadien, un bohème des grands boulevards né à Saint-Jacques de l'Achigan, qui avait passé la majeure partie de son existence sur les bords de la Seine, mais n'avait jamais oublié les bords du Saint-Laurent, Marcel Dugas.

Ce poète en prose, ce prosateur-poète, dont l'œuvre sans plan et sans méthode, transformée toujours par la fantaisie et traversée quand même par l'inspiration, sera-t-il oublié par la postérité ? Les années le négligeront-elles après sa mort comme elles l'ont négligé pendant sa vie ? Nous avons vécu trop près de lui pour présumer du verdict de l'histoire littéraire ou pour affirmer qu'il laissera une trace profonde dans le ciel de nos lettres.

Il est certain, pour cette même raison que nous l'avons bien connu, qu'il ne sera jamais oublié de tous ceux qui l'ont fréquenté et qui l'ont admiré. Beaucoup de ceux qui l'aimaient bien, à cause de toutes ses qualités, quelquefois à cause de ses défauts, ne l'ont pas lu. Nous avons cru réparer une injustice et rendre hommage à cet aimable poète qui vient de nous quitter, en évoquant quelques phases de sa vie aventureuse, en soulignant quelques traits de son œuvre méconnue.

SA VIE.

Sans croire avec Taine que l'influence du milieu détermine les caractéristiques d'un auteur, il est indéniable que les conditions de naissance et d'éducation, l'affection ou son absence dont un être est entouré, laissent une forte empreinte sur l'âme et le talent d'un écrivain.

Naître à Saint-Jacques de l'Achigan, dans le comté de Montcalm, au pied des Laurentides, c'est ouvrir les yeux dans un des endroits les plus splendides de la terre. La campagne est pittoresque et fertile, le village, dominé par son église aux flèches jumelles qu'on aperçoit

* Cet essai littéraire a été primé par la Société d'Etudes et de Conférences de Montréal, lors du concours annuel qui a eu lieu en mai 1948 (N.D.L.R.)

de loin, comme du côté de Chez Swann, possède un couvent renommé où l'on dispense aux jeunes filles non seulement l'éducation et la politesse, mais aussi les arts domestiques et ménagers. La population y est accueillante et joyeuse, comme la race qui lui a donné naissance, les exilés d'Acadie qui vinrent s'y établir à la suite de leur dispersion. Les Forêts, les Melançons, les Leblancs, les Richards, les Marions, les Dugas y abondent, tous noms des provinces maritimes, cruellement arrachés à leur sol, mais magnifiquement refleuris à Saint-Jacques.

Marcel Dugas y passa les années de sa tendre enfance. Dans une page évocatrice d'*Approches* (p. 42) il est fortement tenté de faire l'éloge de ces paroisses de la province de Québec « d'où partirent tant d'hommes qui ont marqué dans notre vie nationale, économique, littéraire ». C'est sûrement l'image de son village natal qui se présente à son esprit lorsqu'il mentionne Saint-Lin des Laurentides, à proximité de sa paroisse, où sir Wilfrid Laurier a vu le jour. Laurier avait été le compagnon de classe de M^{me} Dugas et il venait la voir lorsque les hasards de la politique le conduisaient à Saint-Jacques.

Ce n'est pas tout le monde qui a été littéralement soulevé par Laurier, par son éloquence peut-être, mais pas de la même façon que le jeune fils de sa compagne d'autrefois. Marcel, qui avait six ou sept ans, en avait été pour sa part si ému qu'il en avait perdu connaissance, et qu'on avait dû lui faire reprendre conscience avec des applications d'eau froide. On voit déjà, à notre avis, la sensibilité aiguë du petit être à longues boucles blondes qui s'évanouissait dans les bras du grand homme.

Marcel avait eu des fées autour de son berceau.

« J'étais à cette époque, écrit-il, un diabolotin sans pareil, effroyablement gâté par les femmes et par elles toujours pardonné. » Et il ajoute cette phrase qui, pour nous, est significative comme influence sur sa carrière: « Je vécus alors toute une vie de tendresse. »

Cet enfant, à son grand regret sans doute, devait un jour quitter la chaleur du nid, l'école au long toit surplombant comme les ailes d'une poule, et partir pour la petite ville de Joliette, alors somnolente sous les saules et les ormes géants. Les boucles soyeuses, les rouleaux, les boudins du blondinet avaient été coupés pour affronter les gamins

du collège, mais les instincts d'affection, les songes enchantés n'étaient pas tombés sous les ciseaux. Ils ne songeaient qu'à s'accroître.

Il avait acquis de bonne heure le goût de la lecture dès ses premières classes dans ce milieu où l'instruction est fort prisée. Ce goût il l'emporta au collège de Joliette où il entra en 1896. Il devait le quitter en versification pour suivre son destin.

Un contemporain (*Le Droit*, 25 janvier 1947) déclare: « Les maîtres ne prisait guère ce garçon un peu fillette, au langage soigné qui leur faisait honte, qui récitait dédaigneusement ses leçons et qui tout chaud de lectures désordonnées se renfermait dans un silence méprisant pour les autres fils de bourgeois qui ne le comprenaient pas, et pourtant le tenaient à l'écart, signe évident qu'ils rendaient justice à sa précoce supériorité. » Il avait trouvé le secret de lire en cachette sous son pupitre, et son nom figure rarement au palmarès. Il est probable que dans sa tête d'adolescent se préfiguraient déjà les rêves de gloire littéraire qui le hanteront toute sa vie.

L'ambition de tout jeune homme instruit au Canada français, c'est d'aller à Paris. Il ne faut pas y voir un indice de colonialisme intellectuel, mais simplement une force d'attraction qui lui a été communiquée par ses études, ses livres, quelque puissance latente vraisemblable, atavique, inexpliquée. La plupart des gens sont obligés de trimer pendant des années pour s'amasser les capitaux nécessaires leur permettant de réaliser leur rêve, à moins de recevoir un des prix littéraires du gouvernement de la province de Québec, une bourse de la Société d'Études et de Conférences, ou bien d'avoir un oncle riche.

Tel fut le cas de Marcel, et il profita de cette aventure extraordinaire de partir pour l'Europe à l'âge où les autres ne peuvent encore qu'y rêver. Il ne devait revenir au Canada que pour de brefs séjours. Il vivra la plus belle partie de son existence parmi les littérateurs, à Paris, et ne reprendra contact avec le pays que lorsque les circonstances l'y obligeront. Il est conquis, subjugué, envoûté par l'Europe.

Il eut l'enchantement de visiter l'Italie, et ses amis racontent qu'un jour il causa un grand scandale à son oncle, M^{re} Dugas, qu'il accompagnait à Venise. Tandis que le vénérable ecclésiastique méditait sur son breviaire dans son hôtel, le long d'une lagune, il doit se pencher

à la fenêtre pour regarder l'hurluberlu qui le sérénade dans une gondole. Il s'agit, vous l'avez deviné, du neveu Marcel qui, dans sa barque remplie de fleurs, est venu comme un page de la Renaissance surprendre son oncle sous son balcon.

La magie inoubliée de ce voyage, il reprendra plus tard sa plume pour la décrire (*Paroles en Liberté*, p. 26) :

« Matins de Paris au Luxembourg, illuminé du sourire des statues ; matins des Champs-Élysées où semblent, dans la gloire, revivre tout un peuple de déesses et de dieux . . .

« Matins de Milan dont on aurait voulu presser l'air avec les deux paumes, afin d'y capter le rire de la Joconde . . .

« Matins de Florence qui repose avec sa ceinture de légers mame-lons et de fins cyprès envolés . . .

« Matins de Venise sur le Grand Canal où l'on croyait respirer le parfum de George Sand ou entendre les cris de douleur de Musset . . .

« Matins de Sorrente où sur la mer romantique glissait le fantôme de Graziella . . .

« Matins de pourpre sur le golfe de Naples . . .

« Tous les matins qui exaucèrent mes désirs de poésie et d'enivrement . . .

« Matins de la petite enfance heureuse, du premier désir et des baisers neufs, chers matins de mai, tombez à nouveau dans mon souvenir . . .

« Matins de l'illusion, de la foi et de l'espérance, de la paix dans le rêve des maisons familiales, revenez avec vos muguets, vos lys et vos roses, bruire à mon oreille, rapportez-moi l'ardeur de vos soleils . . . »

Il adopte une allure et un costume de rapin, de bohème d'apparat, qui eut quelque succès et même quelques imitateurs dans les milieux littéraires de Montréal, mais ne fut pas aussi populaire dans la bonne ville provinciale de Joliette où Marcel passa en 1910, retour de Montmartre. « Ses escarpins effilés, dit toujours le contemporain, son pantalon bouffant, le veston court à la bretonne et un énorme chapeau noir ne cachant rien d'une abondante chevelure mérovingienne, le stick d'ébène à la main, et les doigts de gauche et de droite étincelants de bagues, firent scandale » (*Le Droit*, V.B. déjà cité).

Cette singularité vestimentaire, assez inoffensive, se traduisait aussi dans ses idées. Il rapportait de son baptême d'Europe des grâces d'état évidentes qu'il gardera toute sa vie. Elles subiront quelques modifications à l'approche de la maturité.

Tout d'abord son goût pour les lettres est devenu sa seconde nature et sa vocation. Lorsqu'il devra se créer une situation, il choisira quelque emploi susceptible de lui laisser un maximum de temps libre et un minimum de soucis. Cette situation, vous le savez, ce fut de remplir aux Archives canadiennes, à Paris, un emploi de copiste. Il eut ainsi comme collègues de nombreux artistes et écrivains de chez nous, Claude Champagne dans le domaine de la musique, Simone Routhier dans le royaume de la poésie.

Mêlé aux milieux artistiques de France, il en acquit aussi l'attrait des valeurs littéraires nouvelles, dont la réputation n'était pas encore établie même à Paris. Nous ne mentionnerons que deux de ses premiers ouvrages pour illustrer cette tendance vers l'art nouveau, mais réel. Admirateur de la comtesse de Noailles, il répand aussi les fleurs de son admiration sur Verlaine, en faveur de qui il lance son *Feu de Bengale* en 1915, et sur Louis le Cardonnell et Charles Péguy (1917) qui vient de se faire tuer. Ces livres sont des éloges sans réserve de poètes dont la renommée, à cette époque, n'était encore perçue que des esthètes.

Enfin — et le mot *éloges* vient d'être prononcé, — Marcel Dugas nous révèle alors cette disposition naturelle qu'il possède pour l'admiration et l'enthousiasme, au lieu de se cantonner dans la critique acérée et vaine trop souvent. Ce n'est pas qu'il manque de sens critique, mais c'est qu'il aime mieux nous entretenir des écrivains qu'il estime, plutôt que des autres. Cette bonté du cœur et cette indulgence à l'endroit du prochain, sont un des traits de l'âme du sympathique poète.

Il ne fit pas long feu au Canada, et dès 1912 on le revoit en France où le reprend sa vie de noctambule et de dilettante littéraire. Les milieux qu'il fréquente ont de quoi exalter l'âme d'un jeune homme comme Marcel qui a l'étincelle sacrée. Il va chez Valentine de Saint-Point, la petite-fille de Lamartine, où il rencontre Jean Cocteau et Maurice Ravel. Il assiste, ébloui, au *Sacre du Printemps*, avec son ami le poète Émile Cottinet. Il va entendre Paul Fort réciter ses poèmes

à la Closerie des Lilas. Il est assidu chez Louise Read, poétesse de marque, et héritière spirituelle de Barbey d'Aurevilly qui, lui aussi, aima les grands chapeaux, les cravates somptueuses et les phrases sonores.

Forcé de revenir au Canada au début de la guerre de 1914, Marcel prononce à Montréal et à Québec des conférences sur ses poètes préférés et participe à la fondation du *Nigog*, revue d'art, où Léo-Pol Morin, Fernand Préfontaine et Robert de Roquebrune, comme trois mousquetaires, ferraillent pour les idées nouvelles en peinture, en musique et en poésie. Cette revue marque un jalon dans l'évolution de notre littérature, et la plupart des écrivains en vedette aujourd'hui font partie de sa rédaction. Marcel Dugas frémissait de plaisir. Il découvrait tout à coup que la jeunesse canadienne, comme celle de France, pouvait se passionner pour des idées artistiques, pouvait se laisser emporter par un désir de grandeur et de beauté.

Le Canada n'était donc pas, comme il l'avait pensé dès sa première jeunesse, un pays d'archontes, d'épiciers et d'hypocrites, d'ignares et de béotiens. Beaucoup de jeunes gens avaient étudié comme lui dans les grandes universités d'Europe. Ils étaient revenus, cependant, faire partager à leurs compatriotes le fruit de leur talent, de leurs labeurs, même hantés qu'ils étaient par Paris, ses visions, ses théâtres, ses cafés, ses boulevards, sa douceur de vivre. Le patriote en lui se réveille et jamais plus ne se rendormira. Chez ce Canadien parisianisé, chez ce déraciné, semblable à ces Lorrains de Barrès, écartelés sans cesse entre Paris et leur amour du sol natal, la conviction s'impose qu'il n'est pas un être inutile dans la vie nationale, que les poètes, les écrivains, les esthètes ont aussi leur place. Et c'est sans doute pour le récompenser de cette fidélité au bien-aimé pays de ses ancêtres — Salve, Alma parens, — que Dieu lui permettra, comme le soldat de Carillon, de venir ici mourir.

Même si la France a tiré vers elle les fils mystérieux de son existence, à l'avenir il pensera davantage aux siens. Il rendra hommage à Albert Lozeau, à Paul Morin, à Guy Delahaye, à Roquebrune, à René Chopin, dans son livre intitulé *Apologies* (1919). Il se lancera dans la préparation de ses deux œuvres principales: *La Littérature canadienne* et *Louis Fréchette*. Ces deux livres, même en dehors des

sentiments personnels sur le patriotisme qu'il nous a souvent exprimés, suffiraient à eux seuls à répondre à ceux qui voudraient lui jeter la pierre et l'accuser d'avoir déserté, d'avoir trahi la patrie pour l'oublier, la renier, la dénigrer à l'étranger.

Dans un petit bouquin de luxe publié en 1933 sous le titre de *Cordes anciennes*, il nous a semblé entendre encore la voix chaude, rythmée, presque incantatoire qu'il prenait pour lire les vers, les siens et ceux des autres. Il nous souvient d'un soir où il nous avait fait sentir, par la seule magie de son interprétation, le sens caché des poèmes d'Alain Grandbois et de Saint-Denys Garneau. Cette même voix, elle disait à la lointaine patrie :

« Il me plaît aujourd'hui de te parler comme un enfant parle à sa mère, de te caresser avec les syllabes les plus simples et les plus claires. Si lointaine que tu sois, je n'ai pas perdu le souvenir de ce que tu es et je devine ce que tu seras plus tard, dans un siècle, lorsque tu paraîtra marquée au front du sceau de la maturité.

« On te proclamera glorieuse entre toutes les terres du monde et les siècles viendront te prendre par la main.

« Pour l'instant tu es jeune encore et danses avec ivresse sur les rives des fleuves et des lacs. Ils sont à toi; tu peux en être fière. On les dit prétentieux, mais ils ne sont que grands.

« Sur leurs rives, un peuple est né. Il a grandi et il saura bien ce qu'il veut de lui-même quand il aura cessé d'être pauvre et sera en possession de ses forces créatrices.

« Petite patrie dorée par la lumière ou battue des grands vents, de la neige, de la pluie, ton image tremble en moi comme une gestation, un amour indicible. J'ai le désir de vous, grands ormes berceurs où mon enfance a ri à la lumière, et, dans ma vieillesse errante, je tends vers votre ombre mes mains misérables . . . » (p. 82.)

Lorsqu'il revint au pays encore à la veille d'une guerre, celle de 1939, et qu'il se sauva de justesse de l'étreinte allemande, ce fut visiblement pour traîner « sa vieillesse errante ». Il n'avait plus la gaieté et l'impétuosité d'autrefois. Nous sommes certains que les malheurs survenus à ses nombreux amis de là-bas, aux paysages qu'il avait tant aimés, plus fins, plus chargés de souvenirs, plus civilisés, avaient broyé son cœur avec encore plus d'archarnement que la maladie.

À la place des cheveux blonds qui tombaient sur ses épaules, son crâne était dégarni. Un relent de nostalgie s'élevait de son sillage. À le voir déambuler par les rues Rideau et Sussex, avec son chapeau noir, et, neuf mois sur douze, avec une écharpe de laine autour du cou, on sentait bien qu'il n'était plus que l'ombre de lui-même. Rêvait-il en passant chez Irvine, où les livres français de l'étalage lui rappelaient les éventaires de bouquinistes parisiens, aux boîtes de tôle du quai aux fleurs ? Entendait-il en pénétrant aux Archives le gros bourdon de Notre-Dame qui avait sonné pour les rois et les révolutions ? Songeait-il à Valentine de Saint-Point, à Louise Read, à la silhouette gracile de Nijnski qui dansait le *Spectre de la Rose* ?

Nul ne le sait, car il se confiait peu, par pudeur surtout. Si on l'interrogeait, il exprimait sur toutes choses des vues indulgentes et souvent moroses. Il parlait avec une distinction, une politesse de noble de l'Ancien Régime, sans affectation et sans amertume. Il était resté fidèle à ses amitiés françaises, même à celles qui, pendant la guerre, s'étaient fourvoyées, comme André Thérive.

Il avait gardé quelques douces manies, comme celle de s'endormir en présence des invités. Habitué par de nombreuses années de célibat à se charger de sa cuisine, il se targuait d'être un des meilleurs maîtres-queue, l'un des plus fins gourmets de Paris. Avec un tablier tendu autour d'un bedon assez rondlet, coiffé d'une mître à la Vatel, il épicait, lardait, truffait des rôtis, brassait des sauces étonnantes. Son chef-d'œuvre était le porc à l'orange qui faisait luire ses yeux comme ceux du célébrant dans le conte des *Trois Messes basses* d'Alphonse Daudet. Hélas ! la maladie le torturait et l'on sentait que si l'intention y était, le cœur n'y était déjà plus.

Sa petite situation aux Archives était devenue un poste de confiance. Fonctionnaire ponctuel et appliqué, il avait recueilli au Château de Ramesay la succession de M. Montarville de La Bruère. Lorsqu'on le vit s'éloigner d'Ottawa pour la métropole, on pressentit que Marcel nous quittait pour la dernière fois, et quand on nous informa qu'il avait été conduit à l'hôpital, on se rendit compte qu'il partait pour le grand voyage. Il s'éteignait à Montréal, à la fin de janvier 1947.

La voix des orgues entonnait pour lui l'éternel *Requiem*.

SON ŒUVRE.

Marcel Dugas laissait à la postérité une œuvre imprimée appréciable et qui se divise en trois parties: critique littéraire, poésie et souvenirs. Comme l'écrit Guy Sylvestre dans son hommage au *Souvenir de Marcel Dugas* (*Le Droit*, 25 janvier 1947): « Il laisse une œuvre, ce qui, tout de même, vaut mieux que d'appartenir à toutes nos sociétés d'écrivains et de se complaire dans une glorieuse improductivité. »

Il débute en chantant un los aux vers magiques, pervers et berceurs de Verlaine, car ce sont les poètes de France qui émeuvent ses vingt ans. « Je porte jalousement dans mes veines, dit-il, la chanson verlainienne; ce m'est une chère captive. » Il adore Verlaine parce qu'il a d'abord lu les apostrophes fameuses du génial symboliste, Rimbaud:

Je sais les cieux crevant en éclairs, les trombes
Et les ressacs, et les courants, je sais le soir,
L'aube exaltée ainsi qu'un peuple de colombes;
Et j'ai vue quelquefois ce que l'homme a cru voir.

Cette admiration échevelée pour Verlaine, c'est le chant nouveau de la jeunesse. Au siècle précédent on apprenait par cœur pour égayer sa solitude des poèmes de Musset ou de Lamartine. On se récitera désormais les vers charmeurs et musicaux d'*Il pleure dans mon cœur . . .* ou de *Voici des fleurs, des fruits, des feuilles et des branches . . .*

Puis il passe à une autre figure nouvelle, celle de Louis le Carannel, ce chantre attendrissant de saint François d'Assise, un peu oublié aujourd'hui, mais il y a trente ans, Dugas l'appelait « le plus grand poète français ». Il avait été séduit par ces vers si purs, si éthérés, si pleins de reflets d'astres, de bruit d'abeilles, de senteurs chaudes, qui disaient:

C'est ta victoire un peu tardive que j'attends,
Printemps d'Assise, pur entre tous les printemps;
Parmi l'enchantement de la beauté qui passe,
Sois, ô Printemps d'Assise, un printemps de la grâce . . .

C'est ensuite la présentation de Péguy, dont tout le monde s'accordait à reconnaître le talent, maintenant qu'il était mort. Marcel Dugas l'avait toujours suivi depuis les jours héroïques de ses *Cahiers* et il

nous raconte: « Je le revois, sous les arcades de l'Odéon, à l'affût des nouveautés livresques, ou au bras de l'un de ses disciples. Nous disions, à voix basse, mi-curieux, mi-railleurs: « C'est Péguy ! » Et il passait drappé dans sa glorieuse et riche pauvreté ! » (*Versions*, p. 37.)

Quel éloge de sa *Jeanne d'Arc* ! « Jeanne d'Arc ! C'est sa coquetterie, son dialogue d'au-delà, la conversation mystérieuse et sacrée de la terre française avec le Ciel. Il prolonge donc son mysticisme humain dans l'infini . . . Il chante, va au grand et au simple à la façon des poètes qui ne meurent pas; en style moyen-âge, tout gonflé de l'esprit nouveau, il burine la figure de la martyre de Rouen. C'est le roman de sa foi, roman douloureux que nous vivons tous . . . »

En 1919, encore à Montréal, Marcel Dugas publie *Apologies* une « gerbe de sympathies critiques » des écrivains canadiens de son groupe, celui du *Nigog*. À cette époque c'étaient Lozeau, Paul Morin, Guy Delahaye, René Chopin. Il cherche dans ces études à « découvrir les aspirations, les tendances qui caractérisent ces poètes », dont les deux premiers comptent parmi les meilleurs de chez nous, bien que les deux autres soient déjà oubliés.

Albert Lozeau, avec sa douleur et sa douceur, continue de nous charmer. Paul Morin, c'est le cavalier élégant et capricieux qui a dompté Pégase et lui a imposé un mors de pourpre et d'or. Guy Delahaye, c'était le poète philosophe qui se permettait aussi de gentilles ronsardises. Oh ! elle n'était pas bien osée, sa muse, et elle se contentait, à cause du public et des critiques du temps, de ne s'amuser qu'à des jeux permis, « comme l'accouplement d'un singulier . . . avec un pluriel, parce que Louis Mercier le faisait ». René Chopin, dans son *Cœur en Exil*, à l'exemple de Marcel Dugas, chante sa nostalgie de ne plus vivre en France. Et Marcel écrit: « Le Saint-Laurent est détestable quand on y voit certaines gens réfléchir leur visage satisfait dans son éclatant miroir. » Et pour bien nous exprimer sa peine d'être éloigné de Paris, il dédie ses *Apologies* à Louise Read, qui vit toujours là-bas.

Nous nous sommes attardés à décrire ce livre parce qu'il devait servir de base à une œuvre plus dense qui lui obtiendra, dix ans plus tard (1929), un prix de l'Académie française. Sous le titre de *Littérature canadienne, Aperçus*, il réunit les mêmes études avec quelques

chapitres complémentaires et une préface où il déclare: « Est-ce une présomption trop grande d'espérer que la jeune littérature canadienne puisse intéresser les lecteurs français en leur permettant, par ce livre même incomplet, de prendre connaissance de ce qu'elle a essayé de faire. Du moins, l'enseignement donné par la France à tout ce qu'il y a de français sur la terre n'a pas été perdu, puisqu'il a suscité des disciples enthousiastes de son génie au Canada. »

Ce livre fut remarqué des autorités et lui mérita la distinction d'être primé par l'Académie. À notre sens, ce n'est qu'un aperçu bien fragmentaire, puisqu'il ne comprend que les seuls écrivains, surtout les poètes, de la génération de Marcel. Mais on y relève une tendance différente de celle de la génération qui l'a précédé, et un enrichissement notable de nos lettres. C'est une sorte de supplément au si beau livre de Charles ab der Halden sur la période antérieure à la première guerre.

Un livre de critique qui, à notre avis, restera comme un témoignage de l'habileté, du talent et de la loyauté littéraire de Dugas, ce sera son *Fréchette*. Il avait souvent attaqué l'auteur de la *Légende d'un Peuple*. Il le trouvait hugolâtre et « Pompier », c'est-à-dire l'antithèse du symbolisme qui l'enchantait. C'est à contre-cœur qu'il écrivait cette œuvre, très fortement charpentée et documentée, et qui a dû lui coûter des efforts contraires à ses goûts comme à son tempérament. Il a réussi, cependant, à en faire un essai critique impartial et presque irremplaçable pour tous ceux qui, à l'avenir, voudront se renseigner sur le génie de Fréchette.

* * *

L'œuvre poétique de Marcel Dugas est assez mince. Publiés sous différents titres, ses poèmes en prose, car il ne publiait pas de vers, se trouvent réunis dans son volume intitulé *Paroles en Liberté*. Ils laissent clairement l'impression qu'il a passé à côté du bonheur et que la vie a été pour lui un fardeau et une énigme. Il écrit:

« Pense à tous ceux qui demandèrent en vain un bonheur qui n'est pas venu auprès d'eux avec les pas de l'amour, secouant ses clochettes de lilas, ses bouquets de roses, ses mots murmurés, comme des frissons dans la soie » . . .

« Avec toi je ferais volontiers le tour de la terre,
 « J'oublierais les fins dernières, le ciel et tant de choses,
 « Je dirais adieu à ce monde que j'ai trop aimé,

« Je partirais pour ne jamais revenir, et ceux que j'ai connus et chéris, je ne les reverrais plus . . . »

« Personne ne saurait désormais que je souffre, me plains et que je lève vers le ciel des yeux d'angoisse . . . »

Et ce magnifique cri lancé vers les « Soirs » :

« Soirs où la chair n'est qu'une grande plainte désolée vers les étoiles . . . »

« Soirs où meurent toutes les âmes vaines, lasses de frémir et d'adorer,

« Soirs où l'air embaumé est déchiré de mourantes musiques,

« Je vous célèbre, ô soirs, qui êtes un beau drame qui se déchiffre et s'accorde au mystère des âmes; j'épouse en vous les mille et un gémissements qui s'éteignent, et sur vos ombres remuantes, je salue la promenade des chimères enlacées.

« Je vous prie, ô soirs, si lumineux, si fiers, si élancés et si tristes, car vous me semblez être le tombeau capitonné où le cœur humain se cherche un asile, un temple pour la mort et pour l'oubli . . . »

Cette vague tristesse, qui n'est cependant pas du désespoir, car Marcel Dugas avait gardé la foi humble et soumise de son enfance, s'apparente à celle de Baudelaire, de Rodenbach, de notre Nelligan. On y revoit passer le bon sourire résigné de Marcel, ce chercheur inlassable de beauté.

Ses deux volumes de réminiscences *Pots de Fer* (1941) et *Approches* (1944) racontent, le premier, la fuite éperdue à travers une France abasourdie par la défaite, et le second, ses souvenirs charmants de la vingtième année dans une France bien différente, heureuse celle-là. Il y parle des camarades qu'il a connus, dont il a vu éclore le talent. On sent aux « approches » de la vieillesse, que son cœur est resté fidèle aux affections premières. Est-il besoin de dire que l'objet de cette affection presque mystique c'est la France.

Nous avons la bonne fortune de posséder un manuscrit couvert de sa haute écriture où s'exprime cette tendresse avec des mots d'une

sincérité si profonde que nous sentons le besoin de les citer. Il disait dans une allocution prononcée à l'occasion d'une conférence de M. Robert Larocque de Rocquebrune :

« Il est arrivé à M. de Rocquebrune et à moi d'avoir vu les commencements de l'agonie de la France. Elle gardait encore une sorte de charme persécuté. Elle était, — semblable au monarque de Louis Aragon, — à la veille d'être plus malheureuse que le malheur lui-même. Dans notre exode, nous avons senti cela. Nous laissions derrière nous une jeunesse qui était morte chez elle, des amitiés précieuses, des tombes plus chantantes que la vie la plus épanouie, des ombres aussi réelles pour moi que la présence la plus indiscutable et la plus chère . . . »

« Nous ne pouvons oublier le visage de la France, sa générosité, des vertus civilisatrices, et nous avons gardé d'elle en nos âmes une empreinte qui est comme une blessure. Mais la paix reviendra. On n'imagine pas qu'il soit possible de la revivre sans la grâce française, et ces qualités de finesse et de séduction qui sont le propre de son génie. Nous avons les yeux fixés sur elle. À travers les écroulements d'empires, une terre bouleversée, s'arrachant des enfers de sa détresse, je la sens qui marche sur les abîmes. Elle s'avance vers nos espoirs et nos appels, elle a entendu la prière des hommes libres qui offrent leur vie pour elle . . . »

Aux Français Marcel Dugas avait parlé du Canada. Aux Canadiens, ses frères, il parlait de la France. Avec quel élan, avec quels mots ! . . . Car à travers sa prose on remarque un amour inépuisé des mots. Il les choisissait volontiers sonores, rythmés, mélodieux, et si l'on y retrace un brin de verbalisme, c'était sa passion du verbe qui l'exaltait. Cette recherche verbale, il la devait aux symbolistes pour qui les mots, sans trop se préoccuper de l'idée, servaient d'évocation. « De la musique avant toute chose », avait dit son maître Verlaine.

Dans sa quête de la beauté, il ignorait les mesquineries et les jalousies si fréquentes chez certains artistes. Il encourageait les jeunes et se découvrait devant le talent. Il était l'amoureux constant de la grandeur, et ce sentiment l'a suivi jusque dans la tombe. À sa mort, la presse canadienne a déposé à l'unanimité l'hommage de ses éloges et de son admiration.

Cette brève incursion à travers sa vie et son œuvre suffira pour nous convaincre que Marcel Dugas a fait honneur à la littérature canadienne. Souhaitons que ses amis intimes lui consacrent, un jour, un livre qui sera plus digne que notre humble étude, du talent et du cœur passionné d'idéal du poète disparu.

Madame Fulgence CHARPENTIER.

Un collège classique à Saint-Denis-sur-Richelieu dès 1805

Jusqu'en 1804, il n'y avait encore que les séminaires de Québec et de Montréal pour dispenser l'instruction secondaire aux jeunes gens de la province de Québec.

Mais depuis plusieurs années déjà, les esprits sérieux s'entretenaient du besoin pressant de moyens plus nombreux et d'accès plus facile pour éduquer notre jeunesse. On sentait, c'était dans l'air, que le temps se rapprochait où la province aurait son système scolaire pour porter l'instruction aux plus petits villages des plus nouveaux cantons.

Dans ce temps-là encore, on gardait l'habitude de se tourner vers le presbytère quand il fallait créer une œuvre de secours. On ne s'y trompait jamais. Dans l'occurrence, de bons curés vont se charger de nous fonder des séminaires et des collèges. Ils y étaient d'ailleurs stimulés par les agissements des hauts fonctionnaires anglais, qui voulaient à tout prix nous donner une instruction à leur manière.

UN COMITÉ D'ÉDUCATION.

En revenant au Canada comme gouverneur général, en 1786, Lord Dorchester était féru de grands projets. Pour favoriser les réformes qu'il méditait, il répartit le Conseil législatif en quatre comités d'enquête sur des questions particulières; et plus tard, en 1789, il y ajouta un comité d'éducation¹.

Ce comité n'eut pas l'heur de capter la confiance et partant l'adhésion de monseigneur Hubert et du clergé². Les quatre membres canadiens qui en faisaient partie, n'étaient pas de taille à influencer

¹ Louis LEJEUNE, O.M.I., *Dictionnaire général du Canada*, vol. I, art. *Dorchester*.

² D^r Jean-Baptiste MEILLEUR, *Mémorial de l'Éducation du Bas-Canada*, p. 71. Il faut cependant ajouter que le coadjuteur de monseigneur Hubert, monseigneur Bailly de Messein, agréa sans hésitation le plan du comité; il avait de son côté un religieux, un prêtre et quelques laïques (LEJEUNE, *Dict.*, art. *Institution royale*).

une majorité anglaise et protestante sous la conduite d'un président, de ce même William Smith, loyaliste américain, « homme de talent », qui « avait cependant des idées assez curieuses sur les lois qui nous régissent ³ ».

La recommandation du comité fut celle-ci :

L'établissement d'une école élémentaire par paroisse, d'une école-modèle par comté et d'une université à Québec, dans laquelle l'enseignement séculier devait être donné aux catholiques et aux protestants réunis, sans enseignement moral et religieux particulier. Les directeurs, les professeurs et régents, et le recteur devaient être nommés par le gouvernement, et l'évêque diocésain ne paraissait pas être spécialement appelé à prendre aucune part dans l'administration de cette université ⁴.

L'opposition de monseigneur Hubert s'avéra si ferme que le plan de monsieur Smith et de son comité ne fut jamais mis en pratique.

L'INSTITUTION ROYALE.

Mais le même plan fut repris en 1799 sous le nom d'Institution royale. Une loi du 10 mars 1801 fut votée pour lui donner l'existence légale.

Il n'entre pas dans le dessein de notre article de faire une étude de la fameuse Institution. Qu'il suffise de dire que l'évêque anglican de Québec, Jacob Mountain, secondé par des hommes du calibre de Robert Milnes et Ryland, s'était juré, au moyen de cette Institution royale, de s'emparer de l'instruction populaire et de faire disparaître le catholicisme français. Ils en furent quittes pour leurs peines : « après vingt-cinq ans d'essai, elle [l'Institution royale] tomba en décadence grâce au dévouement du clergé paroissial ⁵ ».

LES CURÉS FONDENT DES COLLÈGES.

En 1800, à Nicolet, mourait un prêtre dont le testament rendait possible la réalisation d'un rêve. Messire Louis-Marie-Ferdinand Brassard, après cinquante ans à la cure de la paroisse, testait en prélegs la somme qui devait permettre à l'Ordinaire d'ouvrir un nouveau séminaire ⁶. L'abbé Alexis-Basile Durocher, qui fut sept ans le vicaire

³ Pierre-Georges ROY, *Les Juges de la Province de Québec*, p. 505.

Voir aussi : Francis-J. AUDET, *Les Juges en Chef de la Province de Québec*, p. 25.

⁴ D^r J.-B. MEILLEUR, *ibid.*, p. 72.

⁵ Louis LEJEUNE, O.M.I., *op. cit.*, vol. I, p. 805-809.

⁶ Abbé J.-B.-A. ALLAIRE, *Dictionnaire biographique du Clergé canadien-français*.

de messire Brassard et son successeur à la cure de Nicolet, peut-être aussi son exécuteur testamentaire, proposa à monseigneur Octave Plessis, alors coadjuteur, l'ouverture d'une classe de latin. C'était en 1803. Sa Grandeur agréa le projet et l'appuya auprès de monseigneur Pierre Denaut. Quand l'évêque de Québec eut donné son placet, le séminaire de Nicolet ouvrit ses portes; c'était en 1804⁷. Après deux ans, l'abbé Durocher fut remplacé par messire Jean Raimbault, qui, par trente-cinq ans de labeurs (1806-1841), devint le véritable organisateur de la florissante institution de Nicolet⁸.

SUR LES BORDS DU RICHELIEU.

Pendant ce temps, sur les bords du Richelieu, dans l'historique paroisse de Saint-Denis, un curé travaillait. C'était messire François Cherrier, grand vicaire pour cette partie du diocèse.

François Cherrier naquit à Longueuil le 15 janvier 1745, de François-Pierre Cherrier et de Marie Dubuc. Son père était marchand, mais il devint notaire royal quelques années plus tard⁹. L'enfant fut baptisé par son grand-oncle, messire Joseph Ysambart, curé de la paroisse¹⁰.

À l'époque, au pays, peu d'enfants grandissaient, comme le petit François Cherrier, sous l'égide d'un père notaire, et d'un oncle curé; tous les deux aux aguets pour saisir les premières lueurs de la raison et veiller à l'éclosion, chez lui, des vertus de l'esprit et du cœur. L'adolescent prit au sein de la famille et au contact journalier de son oncle Ysambart, les premiers traits de cette gracieuse éducation française qui l'a toujours caractérisé durant sa vie de prêtre.

⁷ Louis LEJEUNE, O.M.I., *op. cit.*; et abbé J.-B.-A. ALLAIRE, *Dictionnaire biographique du Clergé canadien-français*.

⁸ *Ibid.*

⁹ François-Pierre Cherrier, originaire de Chavigny-Lévêque, diocèse du Mans, vint au Canada peu avant 1738, à la demande de son oncle maternel, M. Ysambart, curé de Longueuil. C'est probablement ce dernier aussi qui lui obtint la charge de notaire seigneurial de Longueuil, vers 1738. Le 18 novembre 1750, l'intendant, François Bigot, donnait à François-Pierre Cherrier une commission de notaire royal pour exercer dans l'étendue de la paroisse de Longueuil. Son greffe, qui s'étend de 1738 à 1789, est conservé à Montréal.

¹⁰ Joseph Ysambart, né au Mans, en France, l'an 1693, entra chez les Sulpiciens, à Paris; il arriva au Canada le 4 juillet 1717 et fut ordonné le 15 août suivant. Curé de Sorel, avec desserte de l'Île-Dupas et de Berthier, 1718-1720; curé de Longueuil, 1720-1763; il décéda chez les Sœurs Grises, à Montréal, le 14 décembre 1763 et fut inhumé à Longueuil (ALLAIRE, *op. cit.*).

En 1760, le jeune homme partait pour le petit séminaire. On reprenait cette année-là, à Québec, les cours interrompus par le siège et la prise de la ville par les Anglais.

Il y eut grande joie dans la famille quand François annonça qu'il avait choisi le sacerdoce. Son père avait-il compté sur lui pour continuer son commerce ou sa profession ? Il n'en parut rien. Quoi qu'il en soit, c'était une belle et fructueuse carrière qui se dessinait pour la gloire de Dieu et le bien de l'Église du Canada.

L'abbé François Cherrier fut ordonné par monseigneur Briand le 20 mai 1769, et donné, sur-le-champ, comme vicaire au curé de Boucherville, messire Étienne Marchand. Mais il ne devait pas y demeurer longtemps. Cinq mois à peine venaient de s'écouler quand son évêque lui confia, à titre de curé, l'importante paroisse de Saint-Denis-sur-Richelieu, devenue vacante par la retraite de messire Jean-Baptiste Frichet.

Le tout jeune curé, il n'avait que vingt-quatre ans, prit charge de sa paroisse le 6 novembre 1769. Il devait y rester quarante ans, jusqu'à sa mort survenue le 18 septembre 1809.

Dans la lettre qu'il écrivit à monseigneur Briand le lendemain de son arrivée, l'abbé Cherrier nous donne, en quelques traits de plume, les raisons du succès de sa vie sacerdotale.

J'ai reçu vos ordres ces jours derniers, écrit-il, et je suis rendu d'hier au lieu de ma mission; je n'y suis qu'en tremblant, mais pourtant avec confiance, parce que vous m'y avez envoyé . . . Je crois que la plus grande marque de reconnaissance que vous attendez de ma part pour ce bienfait et tant d'autres que j'ai reçus de votre bonté, et de l'amitié tendre dont vous m'avez honoré jusqu'ici, vous l'attendez de mon exactitude à remplir dignement les fonctions de mon ministère ¹¹.

Nous risquons donc le portrait de messire Cherrier: un bel équilibre dans les vertus supérieures de l'esprit et du cœur, une parfaite éducation française, et le tout réhaussé par un inflexible esprit de foi qui fut constamment sa force dans la défiance qu'il avait de lui-même. Ajoutez à cela un irréductible esprit d'ordre, la ponctualité du soleil

¹¹ Archives de l'évêché de Saint-Hyacinthe. Pour l'histoire du curé Cherrier, on lira avec profit : ALLAIRE, *L'Histoire de Saint-Denis-sur-Richelieu*, et D^r Jean-Baptiste RICHARD, *Les Eglises de la Paroisse de Saint-Denis-sur-Richelieu*, Documents mascoutins, n° 4, de la Société d'Histoire régionale de Saint-Hyacinthe, 1939.

à l'horizon, et vous aurez toutes les forces qui ont permis au curé Cherrier de faire de Saint-Denis la célèbre paroisse que nous connaissons.

Son œuvre est impérissable à Saint-Denis. À ne considérer que les solides constructions qu'il y a élevées: l'église actuelle en 1792, et le premier couvent en 1783, on ne voit qu'un côté de la médaille, toute belle qu'elle est; le revers est plus beau: c'est le côté spirituel.

Tel que nous le connaissons, messire Cherrier était devenu le père de ses ouailles. On avait pris l'habitude de le consulter dans toutes les choses importantes.

Mais ce qui contribuera à garder la mémoire du curé de Saint-Denis, c'est le travail qu'il a fait en faveur de l'instruction de ses paroissiens. Et cela nous permet d'affirmer que messire Cherrier figure avec honneur parmi les pionniers de l'instruction publique au Canada ¹².

On le sait, l'instruction était peu répandue dans ce temps-là. En relevant dans sa paroisse les ruines accumulées par la guerre de Cession, monsieur Cherrier déblaya le terrain de l'école. Avec cette lucidité d'esprit qui ne vient qu'aux hommes de réflexion, le curé de Saint-Denis voyait déjà le temps où chaque paroisse aurait sa commission scolaire. Il dressa tout un plan qu'il soumit à ses confrères; ceux-ci l'approuvèrent. Plusieurs propriétaires à l'aise, mis au courant du projet, offrirent spontanément une aide substantielle.

Le plan de messire Cherrier pourvoyait d'abord à l'établissement des Dames de la Congrégation pour l'instruction des jeunes filles. À la date du 6 août 1773, le curé écrivait à monseigneur Briand:

Les habitants de nos cantons sont assez bien, mais . . . comme ma paroisse a déjà été bien accablée, je souhaiterais qu'elle ne contribuât pas seule à cette dépense . . . ; ne pourrait-on pas faire une tournée dans toute la rivière Chambly, qui y est également intéressée? Plusieurs habitants hors de ma paroisse ont déjà fait des promesses, si l'on voulait bâtir; je ne m'y fie pas tout-à-fait, mais c'est toujours un bon présage pourvu qu'on ne les décourage pas.

L'évêque répondit, le 14 suivant, en élargissant encore le champ:

Je ne puis que louer votre projet d'établir les Sœurs dans votre bourg, elles serviront . . . aussi aux paroisses de la rivière Yamaska, qui va dans peu d'années devenir un aussi grand monde que celle de Chambly . . .

¹² Jean-Baptiste MEILLEUR, *op. cit.* p. 207.

Je vous autorise à faire une quête dans les deux rivières, depuis Sorel jusqu'à Saint-Olivier [Saint-Mathias, aujourd'hui] ¹³.

Fort de cette autorisation, le curé Cherrier se rendit à Montréal, chez les religieuses de Marguerite Bourgeois. Il en revint avec l'assurance que lorsqu'il y aurait une maison pour les loger, et que les sœurs, elles-mêmes, auraient des sujets disponibles, Saint-Denis serait la prochaine fondation de ces Dames.

Le 8 avril 1774, le curé acquérait du seigneur le terrain actuel du couvent pour la modique rente « d'un sou par année », à la condition « d'y bâtir et entretenir une maison de religieuses enseignantes ¹⁴ ». Mais il attendit pour construire d'avoir la certitude que les sœurs viendraient peu après. C'est en 1781, qu'il reçut la nouvelle que la Mère Saint-Ignace, supérieure générale, enverrait deux missionnaires dans deux ans. L'abbé Cherrier se mit à l'œuvre. Il dirigea lui-même les travaux de construction; et le couvent ouvrit ses portes, tel que prévu, au commencement d'octobre 1783. Après cent soixante-quatre ans, les bonnes religieuses sont encore là; elles occupent toujours le premier couvent, qui forme une partie de la maison actuelle.

L'ingénieux promoteur pouvait être heureux: les premières lignes de son plan étaient sorties de terre en belle maçonnerie; le reste ne tarderait pas à se réaliser également, pour encercler toute sa paroisse et bien au delà.

De sa chère maison, sortirait des institutrices, qui enseigneraient à leur tour dans les campagnes jusque-là privées de toute école; il en sortirait surtout d'excellentes mères de famille. Et c'était-là des rêves qui devaient avoir leur pleine réalisation. Si Saint-Denis et ses environs comptent tant de demeures où règnent la bonne éducation, les belles manières et l'esprit profondément religieux, il faut l'attribuer en forte partie au dévouement éclairé de celles qui, depuis si longtemps, se dépensent dans la seigneurie à l'abri des murs bénis de leur couvent. Elles ont été les dignes coopératrices du prêtre dans l'œuvre du salut des âmes; elles aussi ont pénétré dans les foyers pour y répandre un peu de bonheur, tout en préparant celui du ciel ¹⁵.

La paroisse n'est plus la même depuis qu'on y voit évoluer les saintes filles de Marguerite Bourgeois et la troupe joyeuse des enfants qu'elles dirigent. Le curé peut se féliciter et en remercier le bon

¹³ Archives de l'évêché de Saint-Hyacinthe.

¹⁴ Archives seigneuriales du docteur H.-A. Mignault.

¹⁵ J.-B.-A. ALLAIRE, *Histoire de Saint-Denis-sur-Richelieu*, p. 177.

Dieu. Pourtant la tâche qu'il s'est imposée n'est qu'à moitié faite. S'il peut donner autant à ses petits garçons, il aura accompli ce que peu de curés ont pu faire — si tant est qu'ils l'ont fait — avant l'an 1800: avoir couvent et collège dans sa paroisse. Voyons comment il s'y est pris.

Ici, la difficulté se doublait du fait qu'il n'existait pas encore au Canada de communautés de frères enseignants. Il ne s'agissait plus de préparer une maison et de la confier à une congrégation qui assumerait la charge de pourvoir au personnel. Il fallait songer au recrutement des professeurs. Où les trouver ? Qui, à cette époque, en dehors du clergé, eût risqué son dévolu dans la carrière pédagogique ? Et le clergé, lui-même, était insuffisant et débordé.

C'était précisément dans le dessein de garnir les cadres du clergé que le curé de Saint-Denis cherchait à découvrir dans les enfants de sa paroisse des candidats présomptifs à la vocation sacerdotale. S'il croyait voir dans un enfant des dispositions sur lesquelles il pouvait miser, il risquait son enjeu et conduisait l'enfant à Montréal. Il n'eut pas de succès. Ces enfants dépaysés, sans préparation suffisante, ne résistaient pas à l'épreuve. C'est ici, peut-être, devant l'échec répété, que messire Cherrier eut l'idée d'un collège classique en rapport avec son école de garçons.

Le plan était hardi. Il demandait une profonde et sérieuse supputation. Le curé y joignit la prière. À partir de ce jour, toutes ses économies s'entassaient en attendant l'heure de Dieu. Il crut l'entendre sonner, l'heure de Dieu, dans le succès de son confrère de Nicolet. Ce qu'un autre avait fait, il pouvait peut-être le faire.

À la fin de 1804, après une fervente prière, il mesura une dernière fois ses chances de succès et avisa son évêque qu'il était prêt à ouvrir une classe de latin dans sa paroisse, dès l'automne suivant, si le projet lui était agréable. La réponse de l'Ordinaire fut des plus encourageantes. Monseigneur Denaut lui promettait même un ecclésiastique comme professeur. C'était plus qu'il n'en avait demandé.

Le curé se remit au travail manuel. Sur le lopin de terre, aujourd'hui rue Sainte-Catherine, longeant la terre de la fabrique du côté nord, en face du terrain où l'on bâtit l'hospice plus tard, s'éleva une modeste maison; véritable crèche, malgré ses lambris neufs, com-

paré à ce que, dans le rêve de son constructeur, elle devait être : un collège classique. On ne parlait pas encore de classes préparatoires, mais les succès conquis serviraient d'indice pour aller plus avant et bâtir plus haut. L'optimisme débordait.

À l'automne de 1805, quand tout fut prêt pour l'ouverture de la classe, survint le premier contre-temps. Le professeur promis ne pouvait pas venir. Un autre fut trouvé, et l'heureux fondateur eut la satisfaction de recevoir céans un bon nombre d'élèves. Le diocèse comptait son quatrième collège classique.

Le maître improvisé fit assez bien eu égard à sa science; mais si l'œuvre devait se continuer, le succès des débuts devait être plus franc, plus net et plus tranché. Le curé le comprit, et il n'hésita pas à tout recommencer avec un autre professeur. Son plan avait mûri. Il en écrivait à son évêque, le premier août 1806 :

L'école n'est point censée tomber, chaque écolier ou pensionnaire a laissé son bagage et ses livres pour revenir à la fin des vacances. J'ai retenu un maître honnête de pension, qui prendra ma maison; c'est un nommé Mignault, père d'un écolier sage de Montréal, qui a fait son cours de philosophie . . . Ne pourrais-je pas prétendre à mettre ce jeune sage . . . pour régir mon école sous ma vue et donner les premiers éléments de la langue latine à ceux de mes enfants qui en seront susceptibles, afin d'en préparer aux séminaires de Montréal et de Nicolet quelques-uns ? Si Votre Grandeur l'approuve, je prendrais ce jeune homme, qui paraît se disposer à l'état ecclésiastique . . . ; il dirigerait mon école au moins un an ou deux, et pourrait suivre en partie quelque traité de théologie . . . ; mais je voudrais qu'il régît sous un habit qui en imposât, c'est-à-dire qu'il prit la soutane avant de commencer, comme il s'attendait la prendre cet automne en entrant au séminaire ¹⁶.

Monseigneur souscrivit à tout, et le collège s'ouvrit pour la deuxième année.

Le fondateur avait vu juste en prenant pour régent Pierre-Marie Mignault. Le jeune maître avait une solide préparation. S'il manquait d'expérience, il y suppléait par un dévouement digne des plus beaux éloges. « Mon école paraît aller bon train », écrivait le curé à monseigneur Plessis.

Si ce jeune ecclésiastique eût été prêtre, qui sait ce que serait devenu le collège de Saint-Denis ? Mais avec la régence d'un collège-pensionnat, il devait étudier sa théologie. L'effort qu'il fournit épuisa

¹⁶ Archives de l'évêché de Saint-Hyacinthe.

ses forces. Il dut abandonner au milieu de la deuxième année. Ce fut un premier coup à l'institution.

L'abbé Mignault devait se remettre et fournir une longue et fructueuse carrière. En quittant Saint-Denis, il se rendit à Nicolet pour y faire sa théologie, tout en étant procureur du collège¹⁷. Il fut ordonné prêtre le 18 octobre 1812, et nommé immédiatement vicaire à la cathédrale de Québec, 1812-1814. Puis il commença ses déplacements: Halifax, 1814-1817; Chambly, 1817-1866, où il a fondé un collège classique en 1828, un couvent en 1855, et un hôpital en 1858. Entre temps, il s'est occupé de la desserte des Canadiens émigrés dans les États de New-York et du Vermont, leur prêchant des missions, leur bâtissant des églises et leur procurant des prêtres résidents. Il fut simultanément grand vicaire des évêques de Montréal, de Boston, d'Albany et de Burlington. Monseigneur Gœsbriand, de Burlington, passant en revue ce qui avait été accompli en faveur des Canadiens des États-Unis, avant son élévation à l'épiscopat, disait:

Parmi ceux qui se dévouèrent alors à l'évangélisation des Canadiens émigrés, il est un nom que je prononce avec respect et reconnaissance, c'est celui du révérend père Mignault, de Chambly, qui avait un véritable cœur de père pour les Canadiens, et qui vers cette époque venait les visiter, leur administrer les sacrements. Il est bien connu que nos évêques Hugues, Fitzpatrick, McCloskey entretenaient envers ce bon prêtre des sentiments de profonde vénération . . . Ce fut le père Mignault qui procura à Burlington, en 1851, le révérend Joseph Quévillon, que nous pouvons considérer comme le premier prêtre canadien résident de la Nouvelle-Angleterre, car depuis lui, la paroisse de cette ville n'a jamais été sans pasteur de langue française. Nous pensons que c'est aussi le père Mignault qui fit venir le père Drolet à Montpellier et qui contribua à commencer une église à Brandon, où se trouvaient quelques familles canadiennes, et je pense, quelques autres églises dans le nord de New-York¹⁸.

L'abbé Mignault fut nommé aumônier apostolique par Pie IX, en 1852. Il s'est retiré à Montréal où il est décédé le 5 novembre 1868, et fut inhumé à Chambly. Le 11 juillet 1908 on lui dévoila sur la place de l'église, une belle statue en granit.

Revenons au collège que l'abbé Mignault a laissé à Saint-Denis.

À la fin de sa quatrième année, le collège de Saint-Denis reçut le coup fatal qui devait le faire languir encore quelques temps, puis disparaître sans recours.

¹⁷ DOUVILLE, *Histoire du Collège-séminaire de Nicolet*, vol. II.

¹⁸ Cité par ALLAIRE, dans *Histoire de Saint-Denis*, p. 255.

Le 18 septembre 1809, le grand vicaire Cherrier rendait sa belle âme à Dieu. Le deuil fut général dans toute la paroisse et la région; mais nulle part il fit plus grande impression que dans la petite famille du collège. Cette mort prématurée n'avait pas permis au fondateur d'assurer la vie de son collège comme il l'aurait voulu.

Le jeune abbé Pierre Martin fut nommé desservant de la paroisse. Il y passa une année, pendant laquelle le collège resta fermé.

Avec le nouveau curé, l'abbé Jean-Baptiste Kelly, qui arriva dans la paroisse le 18 octobre 1810, on se mit à espérer. Mais le poste ne lui plaisait pas outre mesure. Pourtant il s'y dévoua pendant sept ans, jusqu'en 1817, alors que l'évêque le nomma à Sorel. Il faut lui rendre le témoignage qu'il fit des efforts sérieux pour sauver l'institution. Les événements furent contre lui.

Du mois d'octobre 1810 au mois de mars 1814, des troupes royales étaient venues se cantonner au village de Saint-Denis et avaient réquisitionné l'immeuble du collège comme logement. Après le départ des soldats, monsieur Kelly obtint un ecclésiastique, l'abbé Joseph Pelletier, et rouvrit le collège, fermé depuis la mort du fondateur. Cette reprise des cours n'eut pas le don de fournir le nerf et la vigueur que l'œuvre exigeait.

C'est qu'il venait de se produire un fait qui changeait toute l'atmosphère. Une institution du même genre venait d'être lancée à Saint-Hyacinthe. Pendant que les soldats occupaient le local du collège à Saint-Denis, messire Antoine Girouard ouvrait des classes de latin dans son presbytère de Notre-Dame, à Saint-Hyacinthe: ce fut le berceau du séminaire, 1811. Et pendant que Saint-Denis subissait l'occupation militaire, Saint-Hyacinthe attirait tous les étudiants des paroisses de la région, si bien que, quand monsieur Kelly voulut reprendre l'œuvre du grand vicaire Cherrier, il était trop tard. Il tint bon cependant jusqu'à son départ pour Sorel; mais son successeur abandonna la partie, et le collège classique de Saint-Denis-sur-Richelieu fut fermé définitivement.

Il aura cependant fait quelque bien. Plusieurs enfants auront profité des leçons que ses maîtres dévoués, lors même qu'ils changeaient souvent, dispensaient avec largesse. Deux des anciens élèves sont de-

venus prêtres: Isidore Poirier, de Saint-Charles, et André-Toussaint Lagarde, de Verchères.

L'abbé Isidore Poirier fut curé à Memramcook au Nouveau-Brunswick, à Saint-Césaire-de-Rouville, à Sainte-Anne-des-Plaines, à Saint-Jérôme et enfin à Saint-Anicet où il est décédé le 9 décembre 1857 ¹⁹.

L'abbé André-Toussaint Lagarde fut ordonné le même jour que son confrère Poirier, le 12 octobre 1817. Il fut curé à Saint-Basile de Madawaska au Nouveau-Brunswick, à Belœil, avec desserte de Saint-Hilaire, à Saint-Vincent-de-Paul et à Saint-Paul de Joliette. Il est décédé à Montréal le 20 juillet 1854 ²⁰.

Henri MORISSEAU, o.m.i.,
archiviste de l'Université d'Ottawa.

¹⁹ ALLAIRE, *Dict. du Clergé*.

²⁰ ALLAIRE, *Ibid.*

Arriba España

El Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

Il n'est pas très à la mode et probablement assez malséant, de nos jours, de parler de l'Espagne si ce n'est pour la décrier. Heureusement pour tous, le dénigrement semble s'atténuer un peu depuis quelque temps, malgré certains petits retours périodiques pour ne pas nous laisser oublier. D'autres graves problèmes occupent les sages et . . . la propagande.

Les lecteurs excuseront certainement un professeur de n'être pas très bien informé sur les menaces à la paix et d'oser trouver encore quelque chose d'intéressant dans la terre de Franco !

Le préambule de la loi du 24 novembre 1939 par laquelle le Consejo Superior était fondé, nous indique clairement l'opportunité et le bien-fondé de cet organisme scientifique.¹ Il s'agit avant tout d'aider les sociétés royales ou les autres organisations qui jusqu'ici se sont chargées seules de maintenir la culture espagnole dans son esprit traditionnel. Le temps est venu, dit la loi, d'aider ces sociétés, de coordonner leurs efforts et cela pour l'honneur et la gloire de la patrie renaissante. On veut aussi, par cette fondation, stimuler la recherche scientifique, établir des échanges et des relations avec les autres centres culturels du monde. Le conseil aura donc toute la liberté d'action requise à son efficacité et aussi toute la stabilité nécessaire à sa continuité. On désire également que l'entreprise de la restauration de la glorieuse tradition de l'Espagne scientifique concoure au renouvellement de la science contemporaine.

Tal empeño ha de cimentarse, ante todo, en la restauración de la clásica y cristiana unidad de las ciencias, destruída en el siglo XVIII. Para ello hay que subsanar el divorcio y discordia entre las ciencias especulativas y experimentales y promover en el árbol¹ total de la ciencia su armonioso incremento y su evolución homogénea, evitando el monstruoso desarrollo de algunas de sus ramas, con anquilosamiento de otros. Hay que crear

¹ Arbor est le titre de l'un des périodiques du *Consejo*. Nous en reparlerons au cours de cet article, bien qu'il soit un peu hors des cadres que nous nous sommes fixés.

un contrapeso frente al especialismo exagerado y solitario de nuestra época², devolviendo a las ciencias su régimen de sociabilidad, el cual supone un franco y seguro retorno a los imperativos de coordinación y jerarquía³.

Tel est le noble but poursuivi par le *Consejo*. À lui seul il ferait grandement honneur à ceux qui l'ont conçu. Mais il y a plus. Les résultats acquis depuis sa fondation manifestent de façon très éclatante que les initiateurs du mouvement voyaient grand et que l'avenir (aujourd'hui en partie devenu le passé) a largement récompensé leurs efforts. Un rapide coup d'œil, sur une infime partie seulement des réussites, nous suffira à le démontrer⁴.

Toutes les branches du savoir humain et divin sont unies dans cet arbre majestueux du conseil; depuis la théologie, l'Écriture sainte, la philosophie, le droit canonique, la missionologie, les études médiévales jusqu'à la sociologie, la pédagogie, la bibliothéconomie, les sciences physico-chimiques, l'architecture, la physiologie, la botanique, l'archéologie, l'art, la littérature espagnole, la philologie classique, la sociologie, les mathématiques.

Il faudrait un long article pour résumer l'organisation du Conseil supérieur avec ses 59 instituts, écoles et bibliothèques groupés en 6 patronats. Cet article mériterait d'être écrit; nous le laissons à d'autres que nous. Contentons-nous pour le moment d'insister un tout petit peu sur les superbes revues publiées par le *Consejo* dans le domaine des sciences dites ecclésiastiques.

Nous ne parlerons cependant pas de la *Revista de Filosofia*, nous en avons parlé dans un autre travail *À travers les revues philosophiques*⁵, mais, par contre, nous aimerions dire un mot de la revue *Arbor* qui renferme des articles sur la philosophie et les sciences ecclésiastiques.

² Sa Sainteté le pape Pie XII regrettait, dans un discours aux philosophes réunis à Rome en novembre 1946 pour le Congrès international de Philosophie (voir *Osservatore Romano*, 22 novembre 1946 et la *Documentation catholique*, 16 mars 1947), l'excès de la spécialisation au détriment de la synthèse philosophique. Non que le pape soit contre la spécialisation, bien au contraire, mais il voudrait que les philosophes aident les humains à se faire une idée synthétique, harmonieuse, moins fragmentaire et moins déprimante de la réalité.

³ On trouvera ce texte dans le *Catalogo* des éditions du *Consejo Superior*.

⁴ Le dernier volume de *Memoria* des activités du Conseil montre que plus de 400 volumes ont déjà été publiés, et que 54 périodiques dépendent de l'organisme central.

⁵ *Revue de l'Université d'Ottawa*, 17 (1947), p. 490.

Arbor, Revista general del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, veut être l'agent de liaison, si l'on peut s'exprimer ainsi, entre toutes les autres publications périodiques du Conseil. *Arbor*⁶, réunit en une synthèse doctrinale et humaine les résultats obtenus par tous les instituts du Conseil supérieur. On conçoit dès lors l'universalité des sujets traités dans la revue. D'une apparence extérieure remarquable, la tenue de ses articles est tout aussi enviable. (Ces deux observations d'ailleurs s'appliquent à toutes les revues publiées par le *Consejo*.) C'est un véritable instrument de culture générale où toutes les sciences se réunissent. *Arbor* nous donne vraiment une idée de la vie intense du Conseil, et son monogramme, l'arbre de la science, symbolise bien et l'esprit de la revue et celui de l'organisme dont elle se fait le porte-parole officiel. On ne recule même pas devant les hors-textes et les plans agrandis pour illustrer les articles ou en faciliter l'intelligence. Elle nous tient aussi au courant des articles publiés dans les autres revues de l'organisme.

Si la revue, selon l'intention du Conseil supérieur, entend faire œuvre nationale, à l'intérieur et à l'extérieur de l'Espagne, comme les autres revues dont nous parlerons, elle n'entend pas faire œuvre de chauvinisme et se replier seulement sur la pensée de la péninsule. Une section spéciale très intéressante porte le titre de *Información cultural del extranjero* et donne des articles, des notes et une bibliographie sur les activités culturelles de l'étranger.

Voilà une revue saine et enrichissante dirigée par S. Exc. M^{re} Fray Jose Lopez Ortiz, O.S.A., évêque de Tuy, qui intéresserait certes nos intellectuels et nos étudiants et dont la souscription fixée à 45 pèsetas n'est pas exagérée.

La *Revista Española de Teología*, revue trimestrielle de 200 pages est l'organe de l'« Instituto Francisco Suárez ». La théologie est la reine des sciences; aussi le premier institut à être officiellement organisé fut l'institut de théologie sous le patronage de Raimundo Lulio. Sa mission est de « hacer resurgir los estudios eclesiásticos hasta la altura en que lucieron cuando los maestros españoles eran maestros del mundo ». On peut comprendre de la sorte que l'esprit chrétien manifesté

⁶ L'esprit de la revue *Arbor* et le genre d'articles admis ressemblent d'assez près à ceux de la *Revue de l'Université d'Ottawa*, la section spéciale comprise.

dans le préambule de la loi du 24 novembre 1939, a été mis en pratique aussitôt que possible.

Le premier fascicule de la revue, paru en octobre 1940, laissait entendre que l'on voulait, avec le temps, limiter le champ de la *Revista Española de Teología* en fondant des périodiques qui se donneraient la mission de favoriser le travail des autres parties de la science sacrée. On désirait notamment fonder *Estudios Bíblicos*, *Revista de Historia Eclesiástica de España*, *Estudios Orientales en España*, *Teología Moral*, *Ascética y Mística*, *Predicación y Catequesis*.

Une partie de ce vaste programme est déjà réalisé. La revue donne des articles couvrant tout le domaine de la théologie et est tout particulièrement intéressante par les monographies rédigées sur les théologiens espagnols; c'est une excellente contribution à l'histoire de la théologie. Elle présente aussi dans chacune de ses livraisons un *noticiario* pour l'Espagne, où nous sommes mis au courant des semaines d'études et des autres activités théologiques de ce pays⁷.

Estudios Bíblicos est le « portavoz de la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España (AFEBE) ». Le conseil de cette société biblique est constitué par un grand nombre de spécialistes de langue espagnole du monde entier.

Dans sa cinquième année, ce périodique dépend de l'« Instituto Francisco Suárez », filiale du « Patronato Raimundo Lulio ». Trimestriel, il publie des articles touchant tous les problèmes bibliques, fait la revue des recherches scripturaires et donne une bibliographie des ouvrages et des articles de revue. La « Reseña de Revistas » résume les articles en quelques lignes. C'est une publication qui devrait intéresser tous les professeurs d'Écriture sainte. Première en liste de celles que l'Institut Francisco Suárez voulait fonder à la suite de la *Revista Española de Teología*, elle a été la première à paraître après cette dernière⁸.

La revue *Sefarad*, qui en est à son cinquième volume, complète heureusement le travail accompli par *Estudios Bíblicos*. Elle étudie

⁷ La souscription annuelle est de 20 pesetas. On peut s'abonner, ainsi qu'à toutes les revues dont nous parlons ici, en écrivant au Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 4 Duque de Medinaceli, Madrid.

⁸ Le prix de l'abonnement est de 30 pesetas. La direction enverra un numéro spécimen à ceux qui auraient l'intention de souscrire à la revue. Ecrire à Estudios Bíblicos, San Buenaventura 9, Madrid.

les problèmes culturels hébréo-bibliques, les cultures du Proche Orient en relation avec le peuple hébreux et le judaïsme espagnol. Elle offre une riche section bibliographique⁹.

Al-Andalus, Revista de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada, publiée deux fois l'an, forme un volume annuel d'environ 500 pages. Elle en est actuellement à son douzième volume. Bien que ne s'intéressant pas directement aux études bibliques ni théologiques, elle peut rendre des services dans ces deux domaines et elle devrait surtout être utile à qui s'adonne aux études médiévales et aux études arabes. Elle est dédiée aux travaux d'histoire, de science, de littérature, d'art et d'archéologie de l'Espagne musulmane¹⁰.

La revue *Missionalia Hispánica*¹¹ éditée par l'« Instituto Santo Toribio de Mogrovejo » a terminé sa quatrième année. Elle décrit tout l'effort missionnaire fourni par les Espagnols à travers le monde ainsi que les méthodes employées. Comme l'Espagne a toujours été l'un des plus grands pays missionnaires du monde, on comprend dès lors l'intérêt de la publication. Les articles sont signés par des membres des diverses communautés religieuses. Une bibliographie complète l'information missionnaire.

La dernière revue en date est à notre connaissance la *Revista Española de Derecho Canónico* de l'« Instituto Raimundo de Peñafort ». Le premier numéro a été publié en janvier 1946.

Elle est la première exclusivement réservée au droit canonique en Espagne. Elle accepte la collaboration d'étrangers, mais elle est surtout destinée aux auteurs espagnols, clercs et laïques. Elle veut répandre la culture canonique espagnole à l'intérieur des frontières, mais aussi être le porte-parole de cette culture à l'étranger, surtout dans les pays de culture latine. L'effort des recherches porte sur les études historiques et dogmatiques en matière de droit canonique, mais elle s'efforce aussi d'être pratique non seulement pour les spécialistes, mais également pour tous ceux qui doivent veiller à l'application des lois dans les curies ecclésiastiques et civiles.

⁹ Prix de l'abonnement annuel, 38 pesetas.

¹⁰ L'abonnement est de \$5,00 pour l'étranger. Un seul fascicule coûte \$3,00.

¹¹ Le taux de l'abonnement est de 40 pesetas par an.

La tenue des articles est de la même élévation que celle des autres périodiques du Consejo. Elle donne une bibliographie et fait le résumé de ses propres articles en anglais et en latin. Une chronique nécrologique et une chronique des actualités canoniques complètent son travail ¹².

Pour ceux qui s'intéressent à l'art religieux l'*Archivo Español de Arte* ¹³, bien que n'étant pas dédié à l'art religieux, peut rendre des services. L'art espagnol est pour une bonne part religieux, et la revue est abondamment illustrée. Plus anciennes que les autres, elle est dans sa quatorzième année et paraît six fois l'an.

En terminant cette énumération, on nous permettra de signaler deux bulletins de propagande, très utiles pour se tenir au courant de la production littéraire espagnole. Le *Boletín del Consejo Superior*, mensuel, donne une légère idée des activités culturelles puis sert de catalogue périodique des publications du Conseil. Il donne aussi le sommaire des articles des revues publiées au cours du mois. L'*Index culturel espagnol*, édité par le Ministère des Affaires étrangères ¹⁴, section des relations culturelles, passe en revue la vie intellectuelle de l'Espagne dans tous les domaines et sous toutes ses formes: conférences, échanges de professeurs, publications, etc.

Nous arrêtons là nos considérations sur les activités du *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*. Pour rendre justice à l'immense travail de cet organisme, même dans le domaine des sciences ecclésiastiques, il ne faudrait pas nous arrêter aux seuls périodiques, mais l'espace dont nous disposons ne nous permet pas d'étudier en détail la vie de chacun des instituts.

Nous avons bien raison de dire que le résultat acquis était magnifique. Magnifique, à la vérité, si l'on considère que l'Espagne sort à peine de la guerre civile et qu'elle est obligée fatalement, du fait de sa situation internationale, de se replier sur elle-même. Peut-être cette situation lui rend-elle service en la forçant d'exploiter toutes ses richesses.

¹² Le prix de l'abonnement est fixé à 40 pesetas également.

¹³ On doit s'adresser au Sr. Secretario del Instituto Diego Velázquez, 4 Duque de Medinacelli, Madrid. L'abonnement annuel est de 70 pesetas.

¹⁴ Plaza de Provincia 1, Madrid. On peut aussi l'obtenir par l'intermédiaire du Consulat espagnol, Edifice Sun Life, Montréal.

La fondation chez nous d'un organisme semblable au *Consejo Superior* rendrait de grands services. Il ne manque pas dans nos universités et nos instituts de gens de talents et d'études qui travaillent sérieusement; le développement de notre production littéraire et scientifique, surtout depuis la guerre, le prouve clairement. Pourtant un grand nombre encore n'ont pas les salaires et les loisirs qui leur permettraient de se donner librement à leurs études. Et que dire des fonds requis à la publication !

Le rapport du Conseil des Recherches sur les humanités au Canada ¹⁵ est très significatif à cet effet. On y souligne qu'un bon nombre de nos canadiens tant d'origine française que d'origine anglo-saxonne, font œuvre remarquable hors de nos frontières. Ne serait-ce pas de la saine propagande ¹⁶ pour nos provinces et le pays entier que de prendre des moyens efficaces pour retenir chez-nous ces suprêmes richesses et pour les faire connaître à l'étranger ? Notre mission doctrinale, comme peuple, et notre influence civilisatrice n'en sont-elles pas beaucoup affaiblies ? L'esprit canadien ne serait-il pas à protéger tout aussi bien que nos mines et nos forêts ? Et ne mérite-t-il pas d'être connu et apprécié ?

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

secrétaire de la faculté de philosophie.

¹⁵ Watson KIRKCONNELL and A. S. P. WOODHOUSE, *The Humanities in Canada. A Report prepared by the Humanities Research Council of Canada for the Rockefeller Foundation*, Ottawa, 186 Marlborough Ave. [1947]. Price : \$2.00.

¹⁶ Ne pourrions-nous pas faire œuvre de propagande en demandant l'échange de certaines de ces publications avec nos revues canadiennes. L'Espagne, très sympathique au Canada français, se ferait certes un plaisir de recevoir nos périodiques. S'adresser à chacune des revues ou des instituts en particulier.

Chronique universitaire

LE CENTENAIRE DE L'UNIVERSITÉ.

Les fêtes du centenaire de l'Université auront lieu les 16, 17 et 18 octobre prochain. Le premier jour sera consacré aux anciens élèves; les deux autres revêtiront un caractère plus officiel. Durant toute la semaine précédente, c'est-à-dire à partir du 11 octobre, un pageant, préparé par le R. P. Laurent Tremblay, O.M.I., et portant sur l'histoire de l'Université, sera présenté dans la salle de l'École technique.

Dans la matinée du 16, messe pontificale pour les élèves actuels et pour les anciens. On procédera ensuite à l'inscription de ces derniers. Au cours de l'après-midi, diverses organisations récréatives fourniront aux étudiants d'autrefois l'occasion de se rencontrer. Le soir, au Château Laurier, dîner auquel les dames aussi sont invitées.

Il y aura réunion générale des anciens au cours de la matinée du dimanche 17 octobre. L'après-midi, conférence de M. Étienne Gilson au théâtre Capitol, suivie d'une réunion du même genre pour la population de langue anglaise. M. Robert Wallace, président de l'Université Queen's, de Kingston, est le conférencier invité. Dans la soirée, le Chœur Palestrina, sous la direction du R. P. Jules Martel, O.M.I., offrira au public un programme de musique religieuse et profane.

Le 18 octobre, jour du centenaire, Son Éminence le cardinal James McGuigan, archevêque de Toronto, célébrera une messe pontificale. Leurs Excellences nosseigneurs Maurice Roy, archevêque de Québec, et Joseph A. O'Sullivan, archevêque de Kingston, prononceront les sermons de circonstance. À midi, le clergé diocésain prend le déjeuner à l'Université, et le soir l'Université offrira un dîner aux délégués des différentes universités du monde. Ce dîner sera précédé d'une collation de grades honorifiques.

COLLATION DES GRADES.

La fin de l'année académique a été marquée par une brillante cérémonie universitaire. Le 6 juin, dans le gymnase de l'Université,

sous la présidence de Son Exc. M^{re} Alexandre Vachon, chancelier, plus de 230 étudiants de nos diverses facultés et écoles ont reçu des diplômes ou des certificats d'études. À cette occasion, l'Université a créé docteurs en droit *honoris causa* les personnages suivants: Son Exc. M^{re} Joseph-Eugène Limoges, évêque de Mont-Laurier; l'honorable Roland Michener, secrétaire de la province d'Ontario; M. le chevalier-commandeur Lucien Massé; M. le chevalier Francis Peters; M. le chanoine Rodrigue Glaude; M. l'abbé Alphonsus O'Neill; M. Emmett Murphy, sous-ministre des Travaux publics; Son Honneur le juge Symaune Plouffe.

Dans son discours, le T.R.P. Recteur a brièvement passé en revue l'histoire du premier centenaire. Il fit ensuite part à l'auditoire de certains projets de fondations et d'organisations qui signaleront l'aurore du second siècle de l'Université. Il remercia tout particulièrement les RR^{mes} Sœurs Grises de la Croix qui ont entrepris, au coût de plusieurs millions de dollars, l'agrandissement de l'Hôpital général pour aider au développement de l'École de Médecine.

Après la remise des diplômes *honoris causa*, l'honorable Michener prononça une allocution en français tout d'abord, puis en anglais. Il félicita l'Université d'avoir fondé une école de médecine, ajoutant: « As a provincial government, we are happy to see you teaching medicine, and are pleased to support this effort from the financial resources of the province. » Le nouveau docteur rappela ensuite que la formation technique, si importante ou nécessaire qu'elle soit, doit s'appuyer sur une solide culture théorique, qui, après tout, est encore la plus pratique. Il conclut en rappelant les dangers du communisme et en déclarant que la fonction primordiale des universités est de nous enseigner à comprendre l'homme, non seulement comme individu, mais bien davantage encore comme homme.

S'inspirant d'une pensée développée par le T. R. P. Recteur dans un discours prononcé au club Richelieu, à savoir que « la principale faculté d'une université catholique est la faculté de théologie autour de laquelle toutes les autres gravitent », M. le chanoine Glaude souligna « le rôle que joue au milieu de la société celui que l'on désigne comme le père d'une paroisse: le curé » qui est, pour ainsi dire, l'intermédiaire entre la faculté de théologie et le peuple chrétien.

LES VINGT-CINQ ANS DE L'ÉCOLE NORMALE.

L'année 1948 marque le 25^e anniversaire de la fondation de l'École normale bilingue de l'Université. Jusqu'en 1923, la province d'Ontario ne possédait pas d'école normale pour la formation des professeurs destinés à l'enseignement dans les écoles primaires bilingues. C'est alors qu'à la demande réitérée de l'Association canadienne-française d'Éducation d'Ontario, l'Université organisa l'École normale. Celle-ci a fourni à la province plus de trois mille professeurs. Depuis sa reconnaissance officielle par le ministère de l'Éducation en 1927, l'École n'a cessé de progresser sous la sage direction du R. P. René Lamoureux, O.M.I., qui en a été le premier principal et qui en est resté le chef ou l'animateur éclairé durant ce quart de siècle.

LE T. R. P. RECTEUR AU CLUB RICHELIEU OTTAWA-HULL.

Pour la deuxième fois cete année, le T. R. P. Recteur fut invité à prendre la parole devant les membres du club Richelieu. Après avoir souligné que les universités sont nécessaires parce qu'elles sont des écoles de haut savoir et parce que c'est là que se puisent les principes qui dirigent la vie vers sa fin ultime, le conférencier insista sur les difficultés particulières que rencontre l'Université d'Ottawa en raison de son caractère bilingue, en raison aussi de ses besoins matériels. Il remercia les diocésains d'Ottawa de leur grande générosité dans la récente campagne de souscription. En terminant, le T. R. P. Recteur rappela que l'œuvre universitaire en était une d'action catholique et que, comme telle, elle exigeait la collaboration des laïcs.

Présenté par M. Laurence Dayhaw, professeur à l'Institut de Psychologie de l'Université, le T. R. P. Recteur fut remercié par le docteur Horace Viau, président régional de la Société des Anciens.

ÉDITIONS DE L'UNIVRESITÉ.

Les publications se succèdent rapidement aux Éditions de l'Université. Après le volume du R. P. Joseph-Étienne Champagne, O.M.I., *Manuel d'Action missionnaire*, et celui du R. P. Jean Pétrin, *Connaissance spéculative et Connaissance pratique*, les Éditions font paraître la traduction anglaise de l'ouvrage du P. Champagne, *Manual of Missionary Action*, volume in 8° de 750 pages, ainsi qu'un nouvel ouvrage

du R. P. Rodrigue Normandin, O.M.I., secrétaire général de l'Université, *Une Grande Oubliée, l'Espérance*. La thèse de doctorat ès lettres du R. P. Gilles Langlois, O.M.I., *Un Mendiant de la Souffrance, Léon Bloy*, vient également de paraître.

LA JEUNE ÉCOLE DES SCIENCES APPLIQUÉES VA DE L'AVANT.

Fondée il y a deux ans, notre jeune École des Sciences appliquées est en train de se tailler une belle réputation. Nous n'en voulons comme preuves que les témoignages d'appréciation reçus de divers milieux ainsi que les approbations données par d'autres universités. L'Université de Toronto, après les universités Laval de Québec, McGill de Montreal, Queen's de Kingston, l'École polytechnique de Montréal, reconnaît officiellement notre École et accepte de recevoir nos étudiants à la fin de leur deuxième année.

Une lettre fort encourageante vient d'être reçue de l'Engineering Institute of Canada. Voici ce qu'on nous dit: « In compliance with your letter . . . , the Council of the Institute at its last meeting considered the status of the new School of Applied Science of the University of Ottawa.

« I am pleased to be able to inform you that the Council agreed unanimously to place the School on the list of Accredited Engineering Institutions whose students are accepted for membership in this organization.

« May I express my personal wishes for the success of this new endeavour. If at any time the Institute can be of service to you I hope you will not hesitate to communicate with us. »

Les programmes ne comportent actuellement que le cours pré-scientifique et les deux premières années préparant aux branches suivantes: génie civil, génie électrique et génie mécanique. Dès septembre prochain, on ajoutera le génie géologique, la chimie, les mines et la métallurgie, le génie chimique, les mathématiques, la physique et la première année d'architecture. On devra aussi, par suite de ces développements, installer de nouveaux laboratoires, aménager des classes et des bureaux pour les professeurs.

ÉCOLE DE BIBLIOTHÉCAIRES.

L'Université Columbia, de New-York, vient de décerner le titre de maître ès sciences bibliothéconomiques au R. P. Auguste-Marie Morisset, O.M.I., bibliothécaire de l'Université et directeur de l'École de Bibliothécaires. Le R. P. a rédigé une thèse sur les principes et les usages suivis dans la rédaction des catalogues de la Bibliothèque nationale de Paris, du British Museum, de la Library of Congress et du Deutcher Gesamkatalog.

Il est intéressant de noter que l'École de Bibliothécaires célèbre cette année le dixième anniversaire de sa fondation. Depuis la première heure, elle s'est donné pour mission de former des bibliothécaires conscients de leur vocation. Sans bruit, mais avec une constance à toute épreuve, elle a formé un petit groupe de spécialistes vraiment à la hauteur de leur profession.

ÉCOLE DE MUSIQUE.

La Chorale du Congrès marial, dirigée par le R. P. Jules Martel, O.M.I., a donné son premier concert public le 5 mai dernier dans la salle de l'École technique. Le nombre de sièges étant insuffisant, on a dû donner un deuxième concert le 11 mai. Le 16 du même mois, le chœur se faisait entendre à Maniwaki (Québec).

Les pièces du programme avaient été choisies parmi les œuvres de Palestrina, d'Ingneri, de Vittoria, de Van Berchem. Le chœur exécuta également des noëls anciens, des compositions de Bach et des chants populaires. Une pièce composée par M. Witold Rodys au moment où sa patrie, la Pologne, était en proie à la dévastation, et arrangée par le R. P. Martel, fut chantée en présence de l'auteur.

La Chorale du Congrès marial, comprenant environ 80 voix, sera désormais connue sous le nom de Chœur Palestrina et donnera quelques concerts chaque année. Le prochain est fixé au 17 octobre prochain et sera un hommage à l'Université centenaire.

UN ANCIEN ÉLÈVE ÉLEVÉ À LA DIGNITÉ ÉPISCOPALE.

L'Alma Mater a été heureuse d'apprendre que le R. P. Delphis Desrosiers, O.M.I., missionnaire au Basutoland (Afrique du Sud) depuis

1932, a été élevé à la dignité épiscopale et nommé vicaire apostolique du Basutoland. M^{sr} Desrosiers était particulièrement bien préparé à sa nouvelle charge et nous sommes assurés que les 180.000 catholiques de son vicariat trouveront en lui un père aimant et un pasteur rempli de sollicitude.

Bibliographie

Recension des revues

Bulletin analytique de bibliographie hellénique.

L'Institut français d'Athènes publie ce bulletin depuis 1946, bien que le premier fascicule soit sorti des presses en 1947. Le périodique a pour but de mieux faire connaître à l'étranger l'activité intellectuelle de la Grèce actuelle et il est destiné à rendre compte de tout ce qui paraît dans ce pays. Quelques fascicules seront consacrés à la bibliographie de 1940 à 1946 afin de donner une idée de la production de cette époque, et les autres livraisons porteront sur la bibliographie de l'année courante. Rédigé en français, bien divisé et enrichi d'une table, le *Bulletin analytique* est un instrument de travail précieux et facile à utiliser.

Les conditions d'abonnement sont de \$8,00, et le montant doit être versé au Crédit Lyonnais, Boulevard des Italiens, Paris.

* * *

Revista da Faculdade de Letras (tomio xiii — 2ª Serie n°2). Universidade parazione e sintesi. Redazione: Roma-Via Anicia, 12 — Amministrazione: Roma — Via degli Gracchi, 181-183. Fratelli Palombi Editori. (Anno II, n° 7) Abbonamento annuo L. 1500; Estero L. 3000.

C'est le premier numéro de 1948. Très intéressant par la variété de ses articles et aussi par les rubriques: Abbiamo letto; abbiamo ascoltato; abbiamo visto.

Revista da Faculdade de Letras (tomio) xiii — 2ª Serie n°2). Universidade de Lisboa, 1947.

Cette livraison contient des articles sur l'humanisme, la logistique, l'histoire, une chronique de la vie à la faculté, une bibliographie et un dépouillement des revues.

Revista de la Universidad de Buenos Aires. Cuarta época, año I, N° 2, 3, y 4. Departamento de Acción Social Universitaria. Buenos Aires. Abril-Diciembre 1947.

Ce numéro renferme un article sur Cervantes et des articles sur: *El cuento folklórico*; *El Mundo de Dante*; *La síntesis práctica y moral del sistema di Benedetto Croce*; *El panorama moral de la protohistoria*; *La enseñanza de la fitopatología en la Facultad de Agronomía y Veterinaria de Buenos Aires*; *La Universidad de Buenos Aires en la educación pública argentina*. On y trouve en outre une *Cronica universitaria* et une *Bibliografía*.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

The French American Review (January-March, 1948).

Voici le premier numéro d'une très intéressante revue publiée par l'Institut français de Washington, 401 Michigan Ave., N.E., Washington 17, D.C.

L'Institut a été fondé en 1926, en vue d'établir de meilleures relations entre la France et les États-Unis. Il a publié jusqu'ici un bon nombre de cahiers et de bulletins et il ajoute aujourd'hui à ses moyens d'action la publication de cette revue trimestrielle.

Le premier numéro contient des articles fort intéressants, entre autres: *Mémoire de Franklin sur l'utilisation du maïs*; *Les demeures parisiennes de Thomas Jefferson*; *A Louisiana French Plantation Library*; *Notre-Dame-des-Victoires de San Francisco*; *Rousseau in America*.

The French Review (revue bimestrielle de l'American Association of Teachers of French).

Le numéro de février (Vol. XXI, numéro 4) de cette revue pédagogique de très haut ton contient 70 pages de matière très substantielle pour les professeurs de français et pour tous ceux qui s'occupent de l'enseignement des langues. Signalons, entre autres articles: *Le théâtre français à New York*; *A French Club lives again*; *Unesco studies one-world language problems*; *On Language laboratories*.

Adresse de la revue: French Review, Mount Royal and Guilford Aves., Baltimore 2, Md., U.S.A.

Louis CHARBONNEAU.

* * *

Comptes rendus bibliographiques

Ragguaglio mariano 1946-1947. A cura del Centro Mariano Internazionale. Roma, Edizioni « Marianum », 1948. 23,5 cn. 67 p., 2 f.

Un excellent résumé des événements mariaux des années 1946-1947, où l'on nous fait revivre les grands déploiements de piété mariale dans les divers pays. L'ouvrage présente en outre l'enseignement marial de Pie XII durant la même période. Des articles sont enfin consacrés à la bibliographie mariale, à la gloire de la Vierge Marie chez les poètes, au culte de la Mère de Dieu chez les saints et les bienheureux proclamés au cours des années 1946-1947.

La brochure est abondamment illustrée et nous avons été particulièrement heureux d'y trouver un excellent reportage photographique du grand Congrès marial d'Ottawa. L'article sur *l'arte mariana del dopoguerra* illustre bien comment le culte marial nourrit encore l'inspiration des artistes catholiques.

Gaston JAMMES.

* * *

LIONEL BOISSEAU. — *Lourdes nous parle*. Montréal, Les Éditions Lumen, [1947]. 19, 5 cm., 196 p.

Monsieur l'abbé Boisseau s'attache ici « à glaner des perles qu'[il place] au soleil de l'actualité pour les faire briller d'un éclat particulier en nos temps bousculés et enfiévrés » (*Préface*).

Ce volume fera du bien aux âmes et peut servir de mois de Marie et de mois du Saint-Rosaire. Ouvrage très simple, édifiant, il sera utile à un grand nombre de fidèles et les aidera à aimer et à vénérer davantage la très Sainte Vierge. On

écrit jamais trop sur Marie. Les exemples apportés par l'auteur et les leçons pratiques tirées à la fin de quelques chapitres feront réfléchir.

Nous regrettons pourtant certaines expressions: « des beautés plastiques qui sont bêtes comme les pieds » (p. 33), « frapper un nœud » (p. 116), « le maire avait l'air fou avec son affiche » (p. 118), « la haute gomme de la science » (p. 122), etc.

Gaston JAMMES.

* * *

L'abbé P. MARC. — *L'Ascension de votre Âme*, Paris, Spes, [1945]. 19 cm., 313 p.

La librairie Granger Frères, d'accord avec les Éditions Spes de Paris, vient de nous donner une réimpression canadienne d'un des derniers ouvrages de l'abbé P. Marc. Le volume en valait la peine.

L'Ascension de votre Âme n'est pas un traité de spiritualité, c'est une collection d'élévations sur des sujets disparates mais dont l'unité apparaît dans le but qu'elles poursuivent, à savoir, développer le sens du surnaturel dans l'âme du lecteur. Elles ont le don de faire penser, de susciter des chocs à propos de vérités très élémentaires mais fondamentales dans la vie surnaturelle.

L'auteur a eu l'habileté de présenter ces vérités de façon nouvelle, jeune, intéressante. On sent chez-lui l'homme apostolique dont la pensée toujours à l'affût de ce qui pourrait favoriser l'ascension des âmes, trouve et propose de façon vivante la leçon des choses et de la vie. *L'Ascension de votre Âme* est un volume appelé à faire beaucoup de bien à ceux qui le liront.

Roland OSTICUY, o.m.i.

* * *

Corps mystique et Action catholique. Conférences prononcées au Grand Séminaire de Montréal lors des journées d'études sacerdotales de février 1946. Montréal, Fides, [1947].

Ce volume reproduit le texte des conférences prononcées aux journées d'études sacerdotales de 1946. L'idée mère qui ressort de toutes ces pages, est cette riche et prenante mystique de l'Action catholique centralisée sur le dogme du Corps mystique. Puis deux idées principales s'en dégagent: 1° le souci de l'A.C. de donner une solide formation religieuse et spirituelle à ses militants; 2° l'apostolat, loin de s'opposer à la sainteté, en est un moyen voulu par Dieu.

Tout lecteur saura découvrir et goûter dans ce petit volume le fruit d'une réelle et vivante solidarité des membres du Corps mystique. Après avoir magnifiquement exposé le vrai sens de la vie chrétienne, qui n'est pas ce dangereux formalisme religieux en train d'assécher tant d'âmes, il y est ensuite expliqué comment le plus humble des laïcs peut lui aussi devenir un grand saint par la simple fidélité à son devoir d'état. Les relations entre aumôniers et militants, et entre ceux-ci et les aumôniers y sont aussi très bien décrites. Enfin deux conférences sont heureusement consacrées à l'apostolat social envisagé par rapport à la sanctification personnelle, voulue ainsi par Dieu pour un si grand nombre d'âmes.

Tout aussi lumineuses l'une que l'autre, ces conférences apporteront, malgré leur brièveté, beaucoup de lumières et de chaleur aux prêtres, aux séminaristes et aux scolastiques qui auront le bonheur de les méditer. Qu'il nous suffise de nommer les auteurs de ces conférences pour vous en faire désirer la lecture: M. l'abbé

Yvon Charron, p.s.s., professeur au Grand Séminaire de Montréal; R. P. Pierre-Paul Asselin, o.m.i., aumônier général adjoint de la L.O.C.; R. P. Émile Deguire, c.s.c., aumônier général de la J.E.C.; M. le chanoine Laurent Morin, aumônier national de l'Action catholique; R. P. Raymond Dunn, s.j., aumônier général de la J.I.C.; M. l'abbé Henri Giguère, aumônier de la J.O.C. pour le diocèse de Québec; puis son Excellence M^{gr} Pierre Desranleau, évêque de Saint-Jean, conclut le tout dans une solide synthèse où il se révèle parfait connaisseur des problèmes actuels et du magnifique travail accompli déjà par l'Action catholique.

Joseph VAILLANCOURT, o.m.i.

* * *

J. PUJULA S.J. — *De Medicina Pastoralis*. Turin, Marietti, 1948. 22 cm., 262 p.

L'auteur, qui est directeur d'un Institut de Biologie en Espagne, et membre de plusieurs sociétés médicales et de l'Académie royale des Sciences de Madrid, fait œuvre de théologien et de savant. Il s'adresse surtout aux prêtres, qui sont souvent appelés à se prononcer sur le caractère moral de certaines pratiques médicales. Rédigé en langue moderne, ce livre serait profitable aussi aux médecins qui veulent exercer leur profession avec conscience et honnêteté.

Ce volume considère l'homme sous trois rapports; comme individu, comme membre de la société et comme être ordonné à Dieu par l'entremise de l'Église. La première partie, qui est la plus considérable, rappelle les données de l'anatomie et de la physiologie humaine, à la lumière des plus récentes découvertes scientifiques. À elle seule, elle constitue un excellent traité de biologie. On y trouve, en particulier, des études intéressantes sur l'ontogénèse et l'hérédité. Les illustrations, dont un grand nombre en couleurs, et une abondante bibliographie sont très appréciables. Dans la deuxième partie, l'A. traite de l'eugénisme, de l'hygiène et de la toxicomanie. Enfin, il est question, dans la troisième partie, de la mort réelle et apparente, des rapports entre la biologie et certains sacrements, du jeûne et de la mortification, du spiritisme et de l'hypnotisme. Il faut aussi féliciter l'A. pour les tables de matières par sujets et par auteurs, qui augmentent la valeur de ce livre on ne peut plus utile et recommandable.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

SŒUR JOSEPH-MARY COUSINS, Ph.D. — *Le Sentiment chrétien dans l'Œuvre de Louis Bertrand*. Montréal, Fides, 1947, 20,5 cm., 263 p.

Cette étude qui fait revivre sous nos yeux « l'un des écrivains les plus personnels de son temps », évoque du même coup le grand chrétien qui exerça une influence profonde sur le renouveau catholique dans la littérature contemporaine.

Dans un style simple et évocateur, mais qui trop souvent s'efface derrière celui de l'écrivain étudié, l'auteur a su dégager des vues d'ensemble et nous les présenter en des raccourcis saisissants qui manifestent une main de maître.

Cependant, dès le début de l'étude, on aurait apprécié une définition du sentiment chrétien et une mise au point sur les diverses interprétations qu'on en donne; la suite du volume ne comble pas ce désir, si ce n'est dans le dernier chapitre où l'auteur indique les ressemblances et les différences entre *Mademoiselle de Jessincourt* et *Un Cœur Simple*. Elle énonce alors, par des exemples, la dis-

inction entre l'instinctivisme religieux à la Jean-Jacques, la religiosité de surface qui n'est qu'un nouveau romantisme plus subtil, et le véritable sentiment chrétien tel que réalisé par Louis Bertrand. Trop d'auteurs et d'inégale valeur revendiquent actuellement une place dans le renouveau catholique; il eût donc été opportun, nous semble-t-il, d'énoncer des précisions en ce domaine, afin de s'opposer à ceux qui déclarent Pères de l'Église, certains écrivains contemporains qui se font un chic de décrire « leur conversion ».

L'œuvre de Louis Bertrand incarne un sentiment chrétien de bon aloi, et l'auteur de la présente étude le démontre avec force et clarté, en indiquant tout d'abord « la vie, la formation intellectuelle et littéraire de l'écrivain, puis son évolution et sa conversion ». Toutefois, pourquoi l'analyse détaillée des premiers romans (p. 42 à 59) s'intercale-t-elle dans la biographie? Par le procédé contraire, celle-ci y eût gagné en vigueur et en intérêt.

Le troisième chapitre est assez faible: il ne présente qu'un résumé du volume *Saint Augustin*, résumé enjolivé par de nombreuses citations et suivi d'appréciations venant des critiques littéraires. À part quelques pages bien élaborées, ce développement n'ajoute donc pas beaucoup à l'étude elle-même. Quel contraste avec le chapitre suivant! Avec l'étude sur la France chrétienne, au chapitre VII, c'est incontestablement le plus personnel, le plus ciselé et le plus riche de tous. Au chapitre V, l'auteur, d'une main habile et délicate, nous découvre les « dons visuels et imaginatifs » de Louis Bertrand; elle y prend vraiment l'attitude du critique créateur. Le chapitre suivant contient une étude vivante de la méthode du romancier. Ainsi on se trouve devant une œuvre de valeur inégale, mais qui constitue « un essai original » et riche de réalisations.

L'auteur mérite donc notre admiration pour avoir eu le courage d'entreprendre et de réaliser une étude d'une telle envergure. Elle aura contribué à faire mieux connaître et mieux apprécier un écrivain de tout repos et qui ne le cède en rien aux plus grands de notre époque.

Gilles LANGLOIS, o.m.i.

* * *

Les Œuvres de François Villon commentées par Pierre Messiaen. [Paris], Desclée de Brouwer, 1946.

L'auteur ne prétend pas donner une édition savante de Villon, ni non plus une simple édition classique. Il a cherché — et très bien trouvé — un moyen terme. Comme il le dit lui-même dans l'avant-propos, il s'adresse à « l'honnête homme, celui qui aime et relit Villon parce que c'est le grand poète lyrique de notre moyen âge, et l'un de nos cinq ou six plus grands poètes lyriques ».

Cinquante pages d'introduction nous font d'abord connaître la biographie, le caractère et la gloire de l'auteur du Petit et du Grand Testament, ainsi que certaines études brèves, très abordables et très lumineuses, tirées des spécialistes de Villon. Le texte nous est ensuite présenté en une disposition et une typographie nettes et claires. Il est en français ancien, mais accompagné de notes marginales substantielles et courtes à la fois, commentaires historiques, critiques et grammaticaux qui permettent une intelligence parfaite de la pensée de Villon. Il faut souligner l'heureuse idée d'avoir imprimé en rouge ces notes marginales. Les sept ou huit dernières pages du livre contiennent un index des noms propres et un glossaire (avec renvois au texte) simples et faciles à consulter.

Somme toute, *Les Œuvres de François Villon commentées par Pierre Messiaen* forment un volume magnifique, et dans le genre, une édition définitive.

Évidemment — l'auteur le note bien, — il ne s'agit pas de canoniser Villon : « on ne saurait oublier qu'il fut pécheur récidiviste et incorrigible », son œuvre en porte plus d'une marque. Mais il a « une âme toute chrétienne qui a peur de l'enfer mérité . . . et se réfugie en la miséricorde de Dieu et en l'intercession de la sainte Vierge ». « François Villon, c'est le Bon Larron de la poésie française. » Sa sincérité, la droiture de sa conscience que le mal n'a pas gauchie, le tragique de sa souffrance intime et son grand sens chrétien de la mort ne sont pas de minces mérites à notre admiration; sans parler de la personnalité et du réalisme de son art, du charme exquis surtout de certaines de ses ballades.

Tout « honnête homme » se félicitera de posséder et de pouvoir relire de temps à autre *Les Œuvres de François Villon commentées par Pierre Messiaen*.

Aurèle CHALIFOUX, o.m.i.

* * *

M.-B. ELLIS. — *Robert Charbonneau et la Création romanesque*. Les Éditions du Lévrier, Montréal, 1948. 19 cm., 62 p.

La présente étude consacrée à l'analyse des œuvres d'un écrivain de chez nous, gagne en intensité, en justesse de pensée et en force de pénétration, ce qu'elle perd en extension; elle constitue une nouveauté qui, espérons-le, deviendra le point de départ d'une nouvelle orientation vers la critique créatrice telle que définie, dans la préface, par le révérend père Benoît Lacroix, O.P.: « Il s'agit d'abord d'une critique de la pensée par la pensée, de l'idée par l'idée, qui va droit aux motifs et aux vérités maîtresses qui ont inspiré l'écrivain. »

À la lecture de ce tout petit volume, on se demande lequel s'impose davantage à notre admiration, de l'auteur critiqué ou du critique littéraire. En tout cas, par tout ce qu'elle incarne de richesses encore inexplorées et par le sillon qu'elle ouvre et que suivront désormais les véritables critiques créateurs, c'est une des publications qui feront époque dans l'histoire de la littérature canadienne.

M.-B. Ellis est-elle toujours heureuse dans l'application de sa méthode de critique, aux personnages de Robert Charbonneau ? Dans la plupart des cas, nous devons reconnaître la justesse et la précision de ses appréciations. Quoi qu'il en soit, le réel mérite de M.-B. Ellis consiste dans la détermination, par sa propre mise en œuvre, du véritable rôle du critique: rechercher d'abord les idées d'un auteur, ensuite seulement caractériser le style qui les revêt. Souhaitons que la formule et l'exemple suscitent et stimulent, dans ce même domaine canadien, de nouveaux créateurs d'une égale compétence.

Gilles LANGLOIS, o.m.i.

* * *

M.-A. COUTURIER. — *Chroniques*. Montréal, Éditions de l'Arbre, [c 1947]. 19,5 cm., 191 p.

Dans un reportage animé où transperce ici et là la nostalgie, le R. P. Couturier, dans ses *Chroniques*, nous fait revivre certains événements de la dernière guerre ou bien commente certaines circonstances fortuites en face desquelles il se trouve.

Sa largeur de vue et son sens positif des réalités font de ces commentaires des pièces originales et remplies d'intérêt. Ils intéressent non seulement les exilés français au Canada et aux États-Unis, mais tous ceux qui cherchent la vérité, car ces commentaires, faits sous la lumière des principes évangéliques de justice et de

charité ou sous l'angle d'un sain patriotisme, font ressortir la valeur spirituelle de la France toujours vivante malgré l'assombrissement des mauvais jours.

Fernand PROULX, o.m.i.

* * *

BERTHE BERNAGE. — *Elle et son Mari. Roman.* Montréal, Fides [s.d.]. 19 cm., 180 p.

La féconde plume de Berthe Bernage nous offre un nouveau roman. Ici, comme dans ses *Brigitte* la profonde sensibilité et la finesse féminine de l'A. nous découvrent des personnages authentiques et très humains. *Elle et son Mari*, c'est une tranche de la vie d'un foyer désuni et malheureux. L'on y souffre parce que les cœurs sont partagés et fermés. Mais l'épreuve morale sera vaincue par le triomphe sur l'orgueil et l'égoïsme. Ce petit volume ne manque pas d'intérêt et porte surtout une belle leçon de vie.

Raymond MAURICE.

* * *

JEAN-JULES RICHARD. — *Neuf Jours de Haine. Roman.* Montréal, l'Arbre, 1948. 19 cm., 352 p.

Ces *Neuf Jours de Haine* sont longuement décrits dans les neuf chapitres du roman. M. Richard y a condensé le récit de la campagne d'Europe: le débarquement des Canadiens en Normandie, les combats, la vie au Front, l'avance jusqu'en Allemagne à travers les Flandres et les Pays-Bas, et finalement, l'occupation du territoire ennemi.

Voilà donc un autre roman qu'il faut ajouter à la liste déjà longue des récits de guerre et de captivité. Celui de M. Richard n'est ni meilleur ni pire que la plupart des autres: une honnête moyenne. Mais nous avons ici plus qu'un simple journal, des mémoires rédigés sans plan, au hasard des notes recueillies entre les engagements. Dans ce livre, on sent un souci constant de composition, la préoccupation marquée de mettre en lumière une idée-force: celle de la haine qui, dans le cœur des hommes, a remplacé l'amour. Notons aussi, à l'honneur de M. Richard, que son livre ne porte pas la trace d'une propagande stupide et boursofflée dont tout le monde a largement soupé; bien peu d'œuvres de ce genre, hélas ! en sont exemptes.

Cependant, *Neuf Jours de Haine* n'est pas un livre qui se lit d'un seul trait, comme on avale un bon verre d'eau. Le style, à dessein probablement, est coupé, haletant, frénétique; la phrase est continuellement brisée, souvent sans raison. L'auteur, semble-t-il, a voulu par là traduire la tension nerveuse du combattant devant la mitraille: il a surtout réussi à énerver le lecteur, qui a l'impression d'être assis sur une foreuse à air comprimé. Le procédé nous a paru malhabile, peut-être enfantin, et fait penser par contraste au style rapide, énergique et splendide d'un Saint-Exupéry . . . On rencontre parfois, il est vrai, des expressions heureuses, telle cette phrase délicieuse: « La pluie dessine des yeux de taupe sur les enveloppes » (p. 80). Mais ces expressions heureuses sont comme perdues et clairsemées parmi une foule d'autres de moins bon goût et qui reviennent trop souvent. Beaucoup de figures, en voulant être nouvelles, finissent par être incohérentes. Signalons enfin de graves fautes de français: par exemple, le verbe « échapper » employé maintes fois au sens transitif.

Dans ce livre où il n'y a pas de conflit psychologique, mais uniquement la recherche de la sensation, l'auteur s'est permis d'insérer deux épisodes scabreux: une scène de « libération » dans une maison louche et, à la fin, le viol d'une jeune allemande. C'est dommage. Ces deux passages défigurent le roman qui, somme toute, et malgré les défauts de style et de grammaire, en valait bien d'autres.

Paul GAY, c.s.sp.

* * *

Ouvrages envoyés au bureau de la Revue

Abbé ARMAND YVON. — *L'abbé H.-A. Verreau, Éducateur, Polémiste, Historien.* Montréal Fides, 1946. 19 cm., 208 p.

CHARLES MAUREL. — *Légendes Légères.* Ottawa, Montréal, les Éditions du Lévrier, 1946. 19,5 cm., 189 p.

LOUIS HÉMON. — *Maria Chapdelaine.* Préface de Félix-Antoine Savard. Montréal, Fides, 1946. 21 cm., 189 p. (Collection du Nénuphar.)

ALFRED RAYMOND, S.M. — *Saint Noël Chabanel, Martyr du Canada (1613-1649).* Montréal, Fides, 1946. 19 cm., 151 p. (Les Grands Serviteurs de Dieu.)

CHARLES-J.-G.-MAXIMIN PIETTE, o.f.m. — *Évocation de Junípero Serra, Fondateur de la Californie.* Bruxelles, Lecture au Foyer; Montréal, Granger Frères; Washington, The Academy of American Franciscan History, [1946]. 23,5 cm., 543 p.

Dom GASPARD LEFEBVRE, o.s.b. — *Les Magnificences du Précieux-Sang. Toute l'Année liturgique sous l'Angle rédempteur.* Mont-Laurier, Monastère du Précieux-Sang, [1946]. 19 cm., 560 p.

R. F. PATTERSON. — *The Story of English literature by . . .* New York, Philosophical Library, [c 1947]. viii-348 p. 21,5 cm.,

E. DANTAIS. — *Leçons élémentaires de Morale sociale d'après l'Enseignement des Encycliques pontificales.* 2^e éd. Paris, P. Téqui; Granger Frères, 1946. 18,5 cm., 190 p.

A. GRATRY. — *Les Sources.* Montréal, Fides, 1946, (sur la couverture, 1947). 19 cm., 239 p.

. . . *Le Service social dans les Colonies françaises d'Afrique noire.* Paris, Spes, 1948. 192 p. (Bibliothèque de l'U.M.C.)

Boletim da biblioteca da Universidade de Coimbra. Vol. XVII. Coimbra 1947. 25,5 cm., 645 p., 5 f. (Publicações da Biblioteca Geral da Universidade.) Director: Prof. Doutor M. Lopes d'Almeida.

GUSTAVE LANCTOT. — *Rapport du département des Archives publiques pour l'année 1947.* Ottawa, Edmond Cloutier, Imprimeur de Sa Très Excellente Majesté le Roi, 1948. xlvii — 231 p. 25 cm.,

ENRICO CERULLI. — . . . *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gersusalemme*. Vol. II. Roma, 1947. 24 cm., 539 p. (Collezione Scientifica e documentaria a cura dell'ufficio del Ministero Dell'Africa Italiana. XIV.)

PAUL DESJARDINS. — *La vie toute de grâce de Jeanne Mance*. Montréal, *Le Messager Canadien*, (1945). 17,5 cm., 190 p.

D^r I. KLUG. — *Les Profondeurs de l'Âme. Études de Psychologie et de Morale*. Mulhouse, Éditions Salvator; Paris-Tournai, Éditions Casterman; Montréal, Granger Frères, [1946]. 23 cm., 494 p.

MAURIZIO FLICK, s.j. — . . . *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso* . . . Roma, Apud Ædes Universitatis Gregorianæ, 1947. 23,5 cm., 206 p. Gregorianæ, 1947. 23,5 cm., 335 p. (Analecta Gregoriana . . . Vol. XVII, Series Facultatis Theologicæ.)

VICTOR SERGE. — *Les Derniers Temps*. Montréal, Éditions de l'Arbre, [1946]. 2 vol., 19 cm., 261 et 258 p.

LEONARDO SCARINCI, O.S.B. — *Giustizia primitiva e peccato originale secondo A. Catarino*. Città de Vaticano, Libreria Vaticana, 1947. 24 cm., 170 p. (Studia Anselmiana philosophica theologica. Edita a professoribus Instituti Pontificii S. Anselmi de Urbe. Romæ, Pontificium Institutum S. Anselmi, 1947. Fasc. xvii.)

Z. ALSZEGHY, S.J. — *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliche bei dem Hl. Bonaventura*. Romæ, Apud Ædes Universitatis Gregorianæ, 1946. 23,5 cm., 300 p. (Analecta Gregoriana . . . , vol. XXXVIII, Series Facultatis Theologicæ.)

LUIGI QUARTO DI PALO. — *L'Altro mondo. Il divino nella vita e nell'universo*. Padova, Cedam, 1947. 31 cm., 774 p., 1f.

MIGUEL ANTONIO CORO. — *La Cancion a las Ruinas de Italica del licenciado Rodrigo Caro*. Bogota, Editorial Voluntad, 1947. 23 cm., 243 p. (Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, II.)

CYRIL O. VOLLERT, S.J. — . . . *The Doctrine of Hervaeus Natalis on Primitive Justice and Original Sin as developed in the Controversy on Original Sin during the Early Decades of the Fourteenth Century* . . . Romæ, Apud Ædes Universitatis Gregorianæ, 1947. 23,5 cm., 335 p. (Analecta Gregoriana . . . Vol. XVII, Series Facultatis Theologicæ.)

Le père Raoul Leblanc, o.m.i.

(1894-1948)

Le père Raoul Leblanc n'est plus. L'Université d'Ottawa, et plus particulièrement la faculté de philosophie, perdent en lui un maître estimé et savant. Ses élèves, auxquels il a donné une formation scientifique profonde et inspiré un ardent amour de la spéculation philosophique, conserveront longtemps le souvenir de l'éminent professeur de métaphysique et de psychologie expérimentale.

Il reste que le grand œuvre de sa vie, ce fut la *Revue de l'Université d'Ottawa*. Après en avoir été le fondateur, de concert avec le R. P. Gilles Marchand, alors recteur de l'Université, les RR. PP. Georges Simard, Donat Poulet, et Albert Jacques, il en est demeuré la cheville ouvrière et l'animateur aussi longtemps que la divine Providence a bien voulu lui conserver la santé.

Depuis les origines de la *Revue*, en 1931, jusqu'au jour où la maladie l'a forcé au repos, le père Leblanc n'a vécu que pour la *Revue*, sa revue. Avec un zèle inlassable, il lui a consacré tout son temps, toutes ses forces, tout son talent. Mieux que personne, les fondateurs et les premiers collaborateurs du cher disparu savent quelle hardiesse il fallut pour lancer, en pleine crise économique, un périodique universitaire. Mieux que personne, ils savent aussi quelle somme de travail il fallut pour le maintenir au degré d'excellence que l'on s'était assigné. Ceux qui doutèrent du succès de l'entreprise ne comptaient pas suffisamment sur l'enthousiasme persévérant, le savoir-faire toujours en éveil et le scrupuleux souci de perfection qui caractérisaient le père Leblanc.

Apôtre-né de la vérité, le père Leblanc n'a pas voulu limiter son action à la *Revue*. Il lui a donné en 1937 un complément naturel en fondant les *Éditions de l'Université d'Ottawa*, et spécialement les *Publications sériees*. Cette nouvelle initiative ne manqua pas son but; elle dépassa même les plus belles espérances: en neuf ans, les *Éditions* ont publié quarante-trois volumes.

La fatigue encourue par ce labeur continuel épuisa la santé du père Leblanc et le força à prendre un repos bien mérité. C'est au Cap-de-la-Madeleine, à l'ombre du sanctuaire national de la Vierge, qu'il est mort durant la neuvaine préparatoire à la fête de l'Assomption.

R.I.P.

Le numéro-souvenir du centenaire

Ce n'est plus un secret pour personne: notre institution vient de célébrer, avec tout l'éclat qui convient, le centième anniversaire de sa fondation. C'est en effet le 27 septembre 1848 que s'ouvrait le Collège Saint-Joseph de Bytown, devenu par la suite l'Université d'Ottawa.

On s'étonnera sans doute que la présente livraison de la *Revue* — l'organe en quelque sorte officiel de l'Université — se contente de rappeler, avec une discrétion poussée à l'extrême, cet événement de toute première importance. Ceux qui seraient prêts à s'en formaliser ignorent dans quelle situation désavantageuse se débattent les publications trimestrielles, quand elles veulent être à la page ou tenter une vaine concurrence avec les journaux.

De plus, en ce siècle de la vitesse et du machinisme, les humains que nous sommes se dispensent trop facilement de prévoir: ils ne se mettent à l'œuvre que sous la pression des circonstances, comptant, comme le lièvre de la fable, qu'ils atteindront honorablement le but et qu'ils sauront tenir le rythme des machines qui sont à leur service, mais auxquelles, trop souvent, ils sont asservis. Les travailleurs de l'esprit, non moins que les autres, se laissent prendre à cette fatalité. Aussi, les pièces que nous aurons l'honneur et la joie de reproduire dans le numéro-souvenir de janvier prochain, ces pièces, obtenues presque toutes à la dernière minute, il nous eût été impossible de les offrir à nos lecteurs dans la présente livraison. Qu'ils ne perdent donc pas patience: ils n'en seront que mieux servis.

Ils liront avec un plaisir renouvelé la lettre de Sa Sainteté Pie XII, ainsi que celle de Son Éminence le cardinal Pizzardo, préfet de la Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités, lettres adressées à Son Excellence M^{sr} Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université. De ce dernier, nous publierons deux allocutions, l'une française, l'autre anglaise, prononcées lors du banquet offert à nos invités d'honneur. Scrutant l'avenir, le T.R.P. Jean-Charles La-

framboise, recteur magnifique, nous fera entrevoir ce que sera l'Université de demain. Aucune de ses prévisions n'apparaîtra irréalisable quand on se sera arrêté devant les deux fresques du passé, que broseront deux maîtres historiens: le R. P. Georges Simard et M. l'abbé John B. O'Reilly. On sera particulièrement heureux de trouver dans ce numéro-souvenir le texte complet de la magistrale conférence de M. Étienne Gilson, sur *les Terreurs de l'an deux mille*, de même que les larges et judicieuses considérations faites par M. Robert C. Wallace, vice-chancelier de l'Université Queen's, sur le sujet suivant: *The Coordination of Canadian Higher Education*. À cette liste déjà brillante, ajoutons le nom de Son Excellence M. Francisque Gay, ambassadeur de France, qui, en quelques belles pages, fera revivre le passé religieux du Canada français. Enfin, le R. P. Eugène Marcotte évoquera l'éminente figure du regretté cardinal Villeneuve en rappelant la grandeur et l'importance de son œuvre doctrinale.

Ce numéro-souvenir, nous l'offrons, en témoignage d'estime et d'affection, aux anciens élèves de l'Université, à nos amis, à nos bienfaiteurs, à tous ceux qui, d'esprit et de cœur, se sont unis à nous dans la joie triomphale du premier centenaire.

LA DIRECTION.

La paix, sa nature, sa nécessité

Il n'est rien que les hommes d'aujourd'hui désirent avec plus de véhémence que la paix. Ils brûlent d'une soif insatiable, presque frénétique pour l'ordre, la tranquillité et le repos. L'horreur et l'immense déception, laissées dans les esprits par le conflit armé d'hier, l'inquiétude, parfois irraisonnée, que provoque la peur des combats apocalyptiques de demain, ont redonné au monde une conscience plus nette et une appréciation plus exacte de ce bien incomparable qu'est la paix, et du prix même très élevé qu'il convient de payer pour en assurer la sécurité.

La Commission des Semaines sociales du Canada, en choisissant cette année comme thème général de ses leçons, la paix, répond aux aspirations, inexprimées peut-être mais latentes, de tous. Il importe, d'abord, de définir le terme et la réalité qu'il représente, d'en établir la nécessité, d'en dégager le contenu en décelant les éléments qui la rendent possible et qui en garantissent la permanence.

— I —

Qu'est-ce que la paix ? Comme toutes les notions simples et toutes les réalités concrètes et en quelque sorte palpables, chacun en a une idée générale au moins confuse. Il peut en faire une description approximative, s'il est souvent incapable d'en donner la définition précise, selon la rigueur des exigences philosophiques.

Les dictionnaires relèvent des acceptions multiples du mot : Littré énumère une dizaine de sens dérivés à part ce qu'il considère la signification première et principale du terme. Il signifierait, d'abord, « les rapports réguliers, calmes, sans violence d'un État, d'une nation avec un autre État, avec une autre nation » ; puis, par dérivation ou par métaphore, il dirait « concorde, tranquillité intérieure dans les États, dans les familles, dans les sociétés particulières » ; « tranquillité de l'âme » ; « calme, repos, silence, éloignement des affaires », etc.

On connaît la définition classique que saint Augustin condensa dans une formule élégante et lapidaire, qui n'a jamais été remplacée

ni égalée. *Pax omnium rerum tranquillitas ordinis*. C'est la tranquillité de l'ordre, et, d'autre part, l'ordre n'est qu'une « harmonieuse disposition, entre choses semblables et dissemblables, maintenant chacune à sa juste place ». *Ordo est parium dispariumque rerum, sua cuique loca tribuens, dispositio*. On le voit tout de suite, la paix est un calme, une tranquillité conséquente à la mise en juste place de toutes choses dans un harmonieux ensemble.

La doctrine augustinienne, à travers les canonistes Isidore de Séville, Yves de Chartes et Gratien, passera dans les écoles théologiques du moyen âge pour se transmettre jusqu'à nous.

En des pages très belles et très profondes, saint Thomas d'Aquin, avec cette clarté et cette exactitude caractéristiques de son œuvre, a ramassé en un corps de doctrine précis toute la pensée chrétienne sur la paix. Elles nous serviront de phare et de guide.

Notre docteur distingue deux sortes de paix: la paix intérieure personnelle ou la paix de l'âme, et la paix extérieure qu'il appelle la concorde. La première, c'est la paix dans son acception propre; la seconde n'est qu'un prolongement ou une dérivation de la première, jaillissant de la même vertu comme de sa source et répandant ses bienfaits dans les sociétés particulières, dans le corps politique tout entier, en ajustant nos relations avec autrui.

« La paix, écrit-il, c'est d'abord la concorde, mais c'est quelque chose de plus. Partout où règne la paix, règne la concorde; mais la réciproque n'est pas vraie, si l'on entend la paix selon sa véritable acception. En effet, la concorde, proprement dite, implique une relation à autrui: c'est le consentement des volontés de plusieurs [ou, mieux, c'est l'accord des volontés de plusieurs personnes dans un seul et même consentement]. Mais il arrive que, dans la même personne, des tendances opposées se manifestent: soit entre les deux appétits, sensitif et raisonnable: « la chair ayant des désirs contraires à ceux de l'esprit . . . »; soit dans le même appétit par rapport à divers objets qu'il ne peut atteindre à la fois. À l'encontre de ces mouvements en sens contraire, c'est le rôle de la paix d'établir l'union, car le cœur humain n'a point la paix lorsque, ayant quelque chose qu'il désire, il désire encore autre chose qu'en même temps il ne peut avoir. Mais cette union là . . . [n'est pas de l'essence] de la concorde. Celle-

ci unifie les vouloirs de plusieurs hommes, tandis que la paix va plus loin et unifie ceux d'un seul et même individu¹. »

La paix est donc essentiellement une concorde, mais une concorde de l'homme avec lui-même, un apaisement, une tranquillité, un repos qui suit, non la suppression de nos appétits et de nos vouloirs tendant en des sens divers, mais leur subordination sous un puissant moteur d'unification, par l'élimination de ce qu'il y aurait entre eux d'opposant et d'incompatible.

L'homme trouve en lui-même des éléments hétérogènes et des courants divergents naturellement enclins à la discorde ou au désaccord et à la lutte. La chair ou la sensibilité s'insurge contre l'esprit, et la volonté reste divisée sur elle-même, partagée qu'elle est en des vouloirs divers et souvent contradictoires. Aussi, a-t-on pu écrire avec justesse: « La guerre intestine déchire-t-elle notre cœur: attraits multiformes et incompatibles, heurts de nos vouloirs contradictoires et de leurs inassouvissements respectifs. Tout en nous se complique et s'oppose: l'âme et le corps, le devoir et le plaisir, la vertu et les tendances pécheresses; puis, en chacun de ces cadres, une pullulation de désirs qui ne peuvent jamais aboutir à l'absolu qu'ils réclament: voilà l'homme au naturel, voilà notre trouble et notre inquiétude². »

La paix n'est pas autre chose que le repos, la tranquillité qui, pareil au calme des beaux soirs, baigne l'âme où s'est fait un accord harmonieux de ces tendances divergentes et opposées, unifiées et orientées vers un même objet par une affection dominatrice et maîtresse. Telle est la conception thomiste de la paix dans son acception stricte et véritable, c'est-à-dire de cette paix intérieure et personnelle qui a son éclosion dans la joie. Les pacifiés sont nécessairement des gens heureux.

Il y a aussi la paix extérieure ou la concorde, paix avec autrui, paix dans la famille, paix interne des États, paix entre nations. Celle-ci postule, aussi, un accord, car toute paix est un accord, une concorde; mais elle postule et implique l'accord des volontés de plusieurs personnes dans un consentement commun. Il faut qu'il y ait coïn-

¹ II^a II^æ, q. 29, a. 1, c. La traduction adoptée est celle des Editions de la Revue des Jeunes. Nous nous sommes permis ici ou là de rares modifications.

² H.-D. NOBLE, O.P., *Somme théologique*, Editions de la Revue des Jeunes, *La Charité*, II, p. 270.

cidence, accord des volontés, union des cœurs, mais un accord libre, une acceptation spontanément consentie de la condition d'autrui, des avantages qu'il s'est procurés, des possessions dont il est devenu acquéreur. Convoïter indûment le bien des autres, c'est déjà la rupture de la paix; accepter, mais non librement sous l'empire d'une menace ou de la contrainte une situation avantageuse faite à autrui, c'est déjà la discorde où germe un ferment de guerre. Le Docteur Angélique, dans une fine et profonde remarque, rappelle que la paix « doit être dans l'ordre, c'est-à-dire l'accord de deux hommes d'une manière convenable à tous deux. Si l'un en donnant son consentement, n'est pas libre, mais comme poussé par quelque crainte, pareille concorde n'est pas une paix véritable: l'ordre qui aurait dû présider au contrat a été troublé par ce qui a causé la crainte chez un des contractants ³. »

La paix est une tranquillité, mais toute tranquillité n'est pas la paix. La paix n'est pas la tranquillité qu'impose une oppression tyrannique ou dictatoriale ni celle qui résulte du farouche isolement où s'enferment les misanthropes et les égoïstes; elle n'est pas la tranquillité de la mort, mais celle de la vie.

« La paix sera donc là seulement où il y a concorde. Elle suppose que deux hommes s'entendent bien. Entre les nations de même. Ce mot de concorde nous annonce aussitôt une condition intérieure de la paix. Deux volontés coïncident. On n'a point la paix aussi longtemps qu'elle ne part pas du dedans et qu'elle n'est pas le lieu de rencontre de deux inclinations. La paix n'est point fille de la contrainte. Elle naît dans la liberté. Être en paix, c'est être d'accord, mais cordialement ⁴. »

Que penser alors de ces paix dures qu'on impose parfois à un adversaire écrasé et vaincu, totalement impuissant à faire reconnaître ses légitimes objections et contraint par la force à signer et à ratifier des pactes qu'il n'accepte pas dans son cœur? Sans doute, un vaincu n'agrée jamais de gaieté de cœur les conditions de la paix, mais il y a des conditions objectivement convenables et justes et il y en a d'autres excessives et cruelles dont on ne saurait assurer l'exécution que par la force des armes. Cela n'est pas la paix, mais une dis-

³ II^a II^o, q. 29, a. 1, ad 1.

⁴ Th. DEMAN, O.P., *Construction de la Paix*, p. 3.

corde à peine dissimulée. C'est un arrêt, une suspension d'hostilités, un calme passager et illusoire. Une paix armée n'est pas la paix, mais la guerre larvée.

— II —

La paix, tant intérieure qu'extérieure, est un des besoins les plus profonds et les plus fondamentaux de la nature humaine; elle est une des nécessités inéluctables de son bonheur dans la poursuite du bien.

L'homme, tout homme, a une soif insatiable de paix et il en faut dire autant des groupements d'individus, des familles, des sociétés particulières et des nations.

En effet, tout être raisonnable, individuel ou collectif, aspire et tend de toutes ses forces, de tout son esprit et de toute son âme à son bien propre, à ce qui le fera heureux, grand, riche et prospère. C'est là, vous le reconnaissez bien, l'un des désirs les plus radicaux, les plus universels et les plus indéracinables que recèle le cœur humain. Aussi, souhaite-t-il, avec non moins de véhémence, voir disparaître tout ce qui peut mettre obstacle à la saisie et à la possession rapide, immédiate du bien convoité.

D'où lui peut venir cet obstacle sinon d'un appétit personnel contraire qui le déchire lui-même et l'immobilise en le rendant hésitant entre deux biens qu'il ne peut saisir en même temps, ou d'une volonté étrangère dont la convoitise se porte sur le même objet et qui ne consent pas à lui abandonner de bon gré ? Que fait la paix ? Elle établit la concorde entre les volontés discordantes des hommes, en quête des biens d'ici bas. Elle met la concorde entre les désirs multiples et contradictoires d'un même cœur, en étouffant la querelle intérieure par l'unification des appétits incompatibles.

La paix, toute paix est donc un besoin enraciné au fond même de l'être, c'est un impératif de la nature elle-même qui ne cesse de se faire entendre tant et aussi longtemps que l'homme n'a pas trouvé l'oasis où elle répand son ombre bienfaisante.

Cette paix est si nécessaire à l'homme, cette soif, cette exigence de paix est si profonde et si naturelle, nous dit saint Thomas, après saint Augustin, que les brandons de discorde et les fauteurs de guerre ne sont pas, en définitive, inspirés par autre chose que par un ardent

désir de paix. Propos paradoxal à la vérité. À l'objecteur qui allègue que tous ne désirent pas la paix, puisqu'il en est beaucoup qui cherchent la guerre et les dissensions, le Docteur Angélique répond: « Les fauteurs de guerre et de dissensions désirent eux-mêmes une paix qu'ils estiment ne pas posséder. Comme on l'a dit, une entente qui va à l'encontre des préférences personnelles, ce n'est pas la paix: c'est un accord défectueux que l'on rompt par la guerre dans le but d'arriver à un nouvel accord qui ne laisse plus rien à désirer. Vouloir la guerre, c'est donc toujours vouloir une paix meilleure ⁵. »

La paix intérieure ou la concorde de tous ses appétits, unifiés dans l'attachement à un seul bien, est nécessaire à l'âme comme le bonheur qu'elle recherche sans relâche et dont elle espère savourer les délices au terme de ses activités.

La paix extérieure, cette concorde des hommes entre eux quant à la possession des biens les plus importants d'ici-bas, est non moins nécessaire que l'autre. Elle est nécessaire à la vie normale des hommes avec leurs semblables, au maintien de la moralité publique, à l'épanouissement des arts et des sciences, à la prospérité des sociétés et des nations.

Les découvertes étonnantes et les progrès techniques amenés par les guerres modernes ne compensent pas les hécatombes qu'elles font, les destructions qu'elles amoncellent et les désordres sociaux qu'elles engendrent. La nécessité de la paix nous apparaît avec une évidence d'autant plus impérieuse qu'on se demande si un nouveau conflit n'entraînerait pas le nivellement de toute civilisation et la disparition de la presque totalité du genre humain.

— III —

On ne saura bien ce qu'est la paix que lorsqu'on connaîtra les éléments qui la conditionnent et la vertu dont elle émane comme un fruit mûr de la fleur où il se cachait en germination.

La paix est essentiellement un acte, un effet, un fruit de la charité, mais elle est conditionnée par la justice, nous dit saint Thomas. « La justice, écrit-il, produit la paix indirectement, en éloignant ce qui serait une cause de désunion, la charité la produit directement,

⁵ II^e II^e, q. 29, a. 2, ad 2.

en raison de ce qu'elle est en elle-même, à savoir, un principe d'union réalisée dans les puissances appétitives ou de désir ⁶. »

Qu'est-ce à dire ? C'est dire que l'observance et le respect de la justice est une condition préalable, indispensable à la paix, mais que seule la charité fait vraiment régner la paix en créant l'union des âmes, des esprits et des cœurs.

La justice établit chacun dans ses droits, attribuant à chacun ce qu'il lui est dû. Comment espérer calmer les justes réclamations d'un homme spolié de ses biens et le mettre d'accord, le réconcilier avec son spoliateur, si l'iniquité n'a pas été réparée ? Comment établir la concorde entre les citoyens d'un État, quand les uns accaparent toutes les dépouilles d'un régime au détriment des autres, délaissés et rejetés au rang de parents pauvres ? Comment concevoir une entente cordiale entre nations, quand les unes pillent les autres, leur arrachant, par d'injustes menaces ou par la force des armes, des territoires ou des avantages dont ils sont les légitimes détenteurs ?

La paix suppose l'accord des volontés dans la poursuite et la jouissance des biens d'ici-bas, mais un accord ordonné, c'est-à-dire établi sur l'ordre conçu par Dieu et imposé aux hommes. Détruisez ou portez atteinte à la justice, vous détruisez cet ordre et il n'y a plus de paix possible, il n'y a plus de *tranquillitas ordinis*. Le père Deman, O.P., dans son excellent opuscule sur la « Construction de la Paix » met bien en lumière cette exigence, parfois incomprise. « C'est dire, écrit-il, que la paix ne régnera que là où règne la justice. Qu'est-ce que la justice, sinon ce bien même que poursuivent les hommes lorsqu'ils tentent de s'accorder dans l'ordre ? Elle fait que des uns aux autres les relations sont harmonieuses, chacun voyant son droit respecté et respectant celui d'autrui, en sorte que l'on vient le plus naturellement du monde à s'entendre. On ne voit plus ce qui troublerait la paix dans une société où la justice a prévalu. Le problème de la paix rejoint ici le problème de l'établissement de la justice ⁷. »

Sans elle, on a raison de le dire, il n'y a pas d'entente possible, il n'y a pas de collaboration sincère et durable. Comment maintenir des relations cordiales là où elle ne réussit pas à établir cette égalité

⁶ II^a II^{ae}, q. 29, a. 3, ad. 3.

⁷ Th. DEMAN, O.P., *Construction de la Paix*, p. 10.

dont elle seule connaît la mesure et les strictes exigences ? Si j'enlève à mon prochain ou ne lui rend pas ce qui lui appartient, je pose une cause de désaccord, et il est légitime pour lui de continuer de le désirer et de le réclamer. Si un État arrache à son voisin une parcelle de son sol ou lui refuse les égards que les conventions internationales et le droit des gens ont instaurés entre nations civilisées, celui-là sème un germe de désunion et se rend responsable de la rupture de la paix.

Si la justice ne crée point la paix proprement dite, elle en jette néanmoins les fondements, elle établit des bases et une substructure sans lesquels on ne saurait édifier le temple harmonieux où la paix règne en maîtresse. En ajustant convenablement les choses entre les individus et entre les États, la justice assure sans conteste une tranquillité et un ordre dont il ne faut méconnaître ni le rôle ni l'importance, mais un ordre rigide dépourvu de cette souplesse et de cette largeur qui dissipent les susceptibilités, les défiances et les égoïsmes si nuisibles à la cordialité des relations vraiment pacifiques.

Il y a une paix de justice, c'est la paix des philosophes qui, si utile et si bienfaisante qu'elle soit, reste toujours boiteuse, déficiente et incomplète.

Les splendeurs de l'aurore ni celles du couchant ne sont comparables à celles de la justice: telle est la sentence d'Aristote qui résume et traduit l'idéal social rêvé par la philosophie. Si votre justice ne dépasse pas celle des Scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux: telle est la maxime de l'Évangile dénonçant à l'avance le vide et l'insuffisance d'une justice qui ne part pas du cœur et qui ne jaillit pas de l'amour. Seuls, le christianisme et l'Église ont découvert et enseignent la vraie formule de la paix, parce que, seuls, ils connaissent et prêchent la charité.

Saint Thomas nous le disait tantôt, la paix est l'effet, le produit direct de la charité. Elle n'est qu'une compagne de cette joie, *gaudium*, que ressent l'homme quand il possède enfin un bien qu'il recherche depuis longtemps. En effet, qu'est-ce que la paix, sinon l'union harmonieuse de toutes nos tendances et de tous nos appétits même contraires et opposés par leur subordination ordonnée vers un même objet ? Et d'autre part, n'est-ce pas le propre de la charité de faire

l'unité ? N'est-elle pas une force, n'a-t-elle pas une vertu unitive et unifiante ? Elle fait la paix intérieure et personnelle, la paix de l'âme « parce que, aimant Dieu de tout notre cœur et lui rapportant tout le reste, tous nos désirs sont réduits à l'unité » subordonnés qu'ils deviennent à l'unique aimé pour lui-même, le Souverain Bien. Elle répand la paix extérieure, elle établit la paix avec autrui parce qu'aimant « le prochain comme nous-même, nous voulons faire sa volonté tout autant que la nôtre, ce qui fait ranger parmi les éléments et les signes de l'amitié, l'identité des vouloirs, comme s'exprime Cicéron dans le *De Amicitia*: les amis n'ont qu'une volonté pour vouloir ou ne vouloir pas⁸. » *Amicorum est idem velle et nolle*.

Si je vis de la charité, je verrai dans mon prochain, fût-ce un étranger ou un ennemi de mon pays, un frère uni à moi dans l'amour d'un même Dieu, dans la poursuite d'un même idéal et d'une même fin, dans la profession de mêmes principes et l'attachement aux mêmes vertus. Spontanément nous sommes d'accord sur les biens principaux et les réalités les plus essentielles de la vie humaine; spontanément, aussi, nous cherchons à nous mettre d'accord dans nos vouloirs secondaires, l'ami désirant naturellement la réalisation et le plein accomplissement des désirs de son ami. Entre amis les brouilles et les ruptures, s'il en survient, ne sont jamais fatales ni irrévocables, mais passagères et sujettes à de promptes réconciliations.

Élevez-vous, maintenant, sur un plan plus large et plus universel: installez cette charité au cœur de tous les citoyens et vous aurez la paix interne de la Cité; répandez son feu au-delà des frontières étroites et trop souvent fermées des États, allumez sa flamme au cœur de tous les hommes, si divers soient-ils de couleur, d'éducation ou de génie, et vous réaliserez la paix entre les peuples, une paix internationale solide, sincère et durable.

Sans doute, la concorde entre les nations dépend surtout des pouvoirs publics et des chefs qui orientent la politique générale des États. « La guerre a lieu entre les États beaucoup plus qu'entre les hommes. » Mais, mettez la justice et la charité au cœur des princes et des gouvernants et vous supprimez du coup les jalousies malsaines et les am-

⁸ II^e II^e, q. 29, a. 3, c.

bitions désordonnées d'où naissent les conflits et les guerres. Cultivez une amitié cordiale entre les ressortissants des différents États et vous empêcherez, par la pression même et la résistance qu'exerce un puissant sentiment collectif, bien des aventures dans lesquelles des chefs cupides ou agressifs voudraient entraîner leurs peuples.

Certes, la paix, du moins la paix imparfaite réalisable ici-bas, n'efface pas toutes les divergences d'opinion et les désaccords inévitables sur les choses humaines de peu d'importance, parce que la charité ne l'exige pas et que, si elle est profonde, elle n'en sera pas troublée. Dès qu'on est d'accord sur le but, sur les biens essentiels et principaux, la maxime de saint Augustin doit trouver une application rigoureuse: *In principiis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. L'explication que donne ici saint Thomas vaut d'être intégralement citée. L'objection qu'il se pose, vous y aurez songé peut-être vous-même: il semble que la paix n'est pas l'effet de la charité, puisque les dissensions, ennemies de la paix, peuvent coexister avec cette vertu sans la détruire; de saints docteurs comme saint Augustin et saint Jérôme ne furent pas du même avis sur certains points et nous lisons même, aux Actes des Apôtres, que saint Paul et saint Barnabé ne s'entendirent pas. La réponse, il en trouve le principe chez le maître de la philosophie péripatéticienne: « D'après le Philosophe, dit-il, l'amitié est moins intéressée à la conformité des opinions qu'à la concorde par rapport aux réalités, aux biens utiles à la vie, surtout aux plus importants; le dissentiment sur quelques points de détail n'est compté pour rien. C'est ce qui explique que des personnes en état de grâce et de charité puissent différer d'opinion, ce qui d'ailleurs ne s'oppose pas à la paix, car l'opinion est affaire d'intelligence, et celle-ci vient avant la volonté dans laquelle la paix réalise l'union. De même, pourvu que l'on s'accorde sur les biens les plus importants, le désaccord en quelques choses minimes n'empêche pas la charité. Car, d'où provient-il? D'une diversité d'opinions; l'un pense et l'autre ne pense pas que l'objet en litige importe à tel ou tel bien dont ils conviennent cependant tous deux. En conséquence il faut conclure que, si pareil dissentiment en matière légère et discutable est incompatible avec la paix parfaite qui suppose la vérité pleinement connue et tous

les désirs comblés; elle ne l'est pas avec la paix imparfaite qui est notre partage ici-bas⁹. »

Voilà ce qu'est la paix, voilà les conditions sans lesquelles on ne saurait la concevoir, voilà la vertu dont elle est l'achèvement et dont elle jaillit comme un parfum lénifiant et suave.

* * *

La paix, la vraie paix, cette *pax Dei, quæ exsuperat omnem sensum* est une propriété, une œuvre exclusive du christianisme et de l'Église. En dehors d'eux, toute paix est trompeuse et illusoire.

C'est le christianisme qui a promulgué la loi de la charité et c'est l'Église qui a prêché l'universalité de cette vertu, unique cause directe de la paix parce que, seule, créatrice de concorde et d'union entre les âmes. Il ne s'agit point ici, on s'en rend compte, de correction de rapports ni d'amitié naturelle; il s'agit de charité surnaturelle procédant de la grâce sanctifiante. Saint Thomas y voit une conclusion si absolue qu'il ne craint pas de déclarer: sans la grâce sanctifiante, qui est la racine de la charité, il n'y a pas de vraie paix, mais seulement une paix apparente et fausse; les païens et les méchants n'en connaissent pas d'autre: *non est pax impiis*. Si étonnante et si audacieuse que la proposition puisse paraître de prime abord, elle n'en est pas moins rigoureusement vraie: on ne trouvera la paix que dans les sociétés chrétiennes où fleurit et règne la grâce sanctifiante.

En résumé, l'équation est simple: la paix, c'est l'union des âmes par la charité, et la charité, c'est la grâce sanctifiante.

C'est, aussi, d'ailleurs le christianisme et l'Église qui ont apporté à la justice son dernier perfectionnement comme c'est le christianisme et l'Église qui détiennent le dépôt de la morale intégrale et s'efforcent de répandre le respect de ses préceptes. Or, l'homme qui cherche à pratiquer fidèlement la justice, ne doit-il pas se soumettre à toutes sortes de rectifications morales? N'est-ce pas un fait d'expérience que les chrétiens, qui veulent être parfaitement et pleinement justes, doivent étouffer en eux-mêmes bien des convoitises, bien des égoïsmes, bien des inclinations perverses, bien des rébellions de la nature, exerçant par là même à peu près toutes les vertus individuelles et sociales?

⁹ II^e II^e, q. 29, a. 3, ad 2.

N'est-ce pas un postulat de la théologie que toutes les vertus sont connexes et qu'on ne saurait en pratiquer une sans le secours des autres ? Justice et moralité sont parentes et ne sauraient être dissociées. Justice, moralité et charité sont filles de la grâce et propriété de l'Église.

Sans doute, l'Église trouve des auxiliaires précieux dans la poursuite de sa mission pacificatrice et elle accueille leur concours avec joie. Les efforts des politiques, les règles du droit, les conventions internationales, les protocoles des chancelleries et les finesses des diplomates aplanissent les voies en créant un climat favorable à la paix. Ils constituent des techniques de paix, mais ne donnent pas la paix.

La paix jaillit de la charité. « Il n'y a point d'autre secret, écrit le P. Deman, pour construire la paix que de permettre de se répandre au feu que le Sauveur jadis vint allumer sur la terre. Le Christianisme vivant et conquérant, c'est-à-dire l'Église; tel est l'organe propre de l'établissement de la paix. Et elle l'établit, répétons-le, non pas en s'associant aux initiatives des politiques et des philosophes, mais en poursuivant son œuvre distinctive et religieuse. L'Église n'a pas à déchoir pour devenir pacificatrice. Enseigner la foi, discipliner les mœurs, remettre les péchés, distribuer les sacrements: n'est-ce pas disposer les âmes à la charité ? N'est-ce donc pas constituer la paix du monde ? Quiconque entrave la liberté de l'Église commet un crime contre la paix. Il serait contradictoire de se dire soi-même ami de la paix et cependant d'opprimer la seule puissance de qui la paix est l'œuvre formelle parce que, seule, elle dispose des moyens spirituels sans lesquels la paix n'est jamais qu'un artifice ¹⁰. »

Au milieu des agitations humaines et des conflits de peuples, l'Église ne cesse et ne cessera jamais de prêcher son message de paix et d'inviter les nations à se placer sous la loi d'amour. Ou les nations viendront s'asseoir à l'ombre de ses autels respirer la paix sereine de ses temples, ou elles continueront à ourdir leurs complots de guerre dont le bruit ira s'éteindre dans le fracas de la grande catastrophe finale.

Arthur CARON, o.m.i.,
vice-recteur.

¹⁰ Th. DEMAN, O.P., *Construction de la Paix*, p. 58.

L'ordre international nouveau

Dans cet article, j'essaie d'établir une thèse dont l'argument commence à l'alinéa suivant. Cependant, je veux que l'on comprenne clairement que la validité de cet argument est subordonnée à certaines conditions morales préalables d'une paix véritable et durable. La sorte d'action collective que j'envisage devra, au fond, son succès à long terme, au « retour à Dieu et à l'ordre qu'Il a établi ». D'aucuns diront que c'est de l'idéalisme. En décembre 1945, le Saint-Père y a répondu en disant que « les politiciens réalistes ne feront qu'accumuler des ruines ». Le président Roosevelt a abondé dans le même sens dans sa réponse du 3 mars 1941 à une lettre que lui avait envoyée Pie XII le 20 décembre 1940: « J'exprime de nouveau l'espoir qu'une amicale association entre ceux qui cherchent la lumière et ceux qui cherchent la paix, partout au monde, puisse établir de nouveau et sur tout le globe, une base solide de concorde durable entre les hommes et entre les nations. Lorsque les principes chrétiens et le droit de chaque peuple de vivre à l'abri de menaces d'une attaque venant de l'extérieur auront été établis, alors seulement pourrons-nous trouver cette paix que Sa Sainteté et moi-même désirons si ardemment. » Cela ne veut pas dire qu'en attendant, nous ne devrions pas nous évertuer à faire progresser l'ordre dans la collectivité internationale. Nous devons aller de l'avant et, je crois, agir comme je le suggère dans mon article.

Il semble peut-être curieux de parler du dynamisme comme d'un des attributs essentiels de la paix. Le mot « dynamisme » est étroitement associé à la notion de force motrice; il implique l'idée d'énergie, d'activité, de mouvement et de fonction. Nous avons l'habitude de penser au dynamisme de la guerre.

Mais si, ordinairement, nous considérons la guerre comme dynamique, il est également vrai que nous sommes portés à considérer la paix comme statique. Nous y voyons l'antithèse directe de la guerre, et sans doute à cause du dynamisme essentiel de la guerre, nous nous laissons facilement induire en erreur en croyant que la paix est statique.

Nous envisageons la paix comme un état résultant de ce qui est absent — absence de guerre, de conflit et de lutte, absence d'activité. Naturellement, cette interprétation est, dans une certaine mesure, juste. Il ne saurait certainement y avoir de paix à moins qu'il n'y ait absence de guerre. Mais, par contre, lorsque nous envisageons la question sous un autre aspect qui me semble beaucoup plus important, il est dangereux et faux de considérer la paix comme statique et négative.

Dans un monde opposé à la violence et bien organisé, une paix statique et négative serait probablement possible. À un certain moment, à l'apogée de l'Empire romain, alors que la domination de Rome était complète et universellement reconnue, avant que les attaques des Barbares vinssent la miner, quand la société était stable et que les scissions idéologiques étaient choses du passé ou de l'avenir, peut-être y eut-il alors pendant une brève période une paix statique.

Mais une telle paix est absolument impossible aujourd'hui. Nous n'avons pas de philosophie de la vie, ni d'ordre établi auxquels toutes les nations donnent leur adhésion. Nous sommes dans un état de malaise fondamental — d'instabilité et de changement, de défis et de ripostes, de divergences d'opinions et de dissensions; dans cet état de profond désarroi, la paix doit être façonnée par un travail incessant et par d'héroïques efforts. La seule paix que nous puissions espérer ou envisager pour l'avenir est celle qui sera réalisée et maintenue par l'effort que nous y apporterons. Nous aurons une paix dynamique ou nous n'aurons pas de paix.

On ne saurait songer à rétablir la paix et à la maintenir sans faire d'abord une étude sérieuse des divers aspects de ce grand problème et des diverses conditions qui sont indispensables à sa solution. Il faut envisager les divergences idéologiques et philosophiques. Tous les jours, dans les journaux, nous observons les conséquences de ces divergences. Elles ont empoisonné la conférence de Moscou et toutes les conférences depuis la guerre, et elles empoisonneront toutes les autres qui se tiendront dans les années à venir. Il y a de vieilles antipathies nationales à ménager et des passions à calmer. Il y a des conditions économiques de pauvreté et de misère à considérer. Entre les races, il y a des haines, des craintes et des rivalités. Il y a des milliers d'autres problèmes, et en dernière analyse il y a le problème suprême

du maintien de l'ordre public sur la scène internationale, lorsque cet ordre est mis en danger par l'impossibilité dans laquelle se trouvent les chefs d'État de résoudre les autres problèmes.

Je crois qu'il serait juste de dire qu'il y a, au fond, trois méthodes susceptibles d'empêcher la déclaration des hostilités entre les nations. La première, et de beaucoup la meilleure, est celle de la discipline librement consentie; elle s'inspire de cette idée que les nations comme les individus sérieux et cultivés dans un ordre social établi, considèrent le recours à la force physique indésirable et répréhensible. Or c'est là une idée que nous sommes encore très loin d'accepter, et que les nations n'accepteront pas pendant le cours de notre vie. En ce qui concerne le sujet que je traite, je crois que nous pouvons laisser cette idée de côté, comme ne rentrant pas dans le domaine des considérations pratiques.

La deuxième méthode d'empêcher la guerre consiste à créer une organisation collective remplissant les fonctions de médiatrice, et en dernier recours, de police. La méthode collective est réellement un effort pour empêcher le conflit en gardant la température internationale au-dessous du point d'ébullition de sorte que la marmite ne déborde pas, même si la limite est atteinte. Une fois déjà avant l'effort actuel, cette méthode a été mise à l'essai. Elle a échoué. Nous espérons que, cette fois, elle réussira.

La troisième méthode d'éviter la guerre est celle que l'on a souvent employée pour maintenir l'ordre, la méthode de l'équilibre des puissances. Avec un parfait équilibre des puissances, on peut concevoir la paix comme le résultat de l'impossibilité dans laquelle toute nation — ou tout groupe de nations — se trouve de gagner une guerre contre la force équilibrante qui lui serait opposée. La méthode de l'équilibre des puissances est fondée sur la théorie qu'en rendant impossible ou trop coûteux tout avantage à retirer du conflit, on empêchera les nations de recourir à la guerre.

Ce sont là les trois méthodes que les hommes ont conçues dans l'espoir d'empêcher les conflits. Au cas où l'on croirait qu'en décrivant ces trois méthodes j'en ai négligé une quatrième, on me permettra d'ajouter ici même que je sais qu'avant la dernière guerre, bien des gens dans différents pays croyaient en une sorte de paix que chaque

nation se serait assurée en adoptant la politique de l'isolement et en se repliant sur elle-même. Mais ceux-là mêmes qui préconisaient cette politique ne prétendaient pas qu'elle pût apporter la paix au monde entier. C'était une formule pour procurer à une nation une paix locale et précaire. La politique de l'isolement était fondée sur la croyance qu'en se retirant d'un monde pour lequel il n'y avait plus d'espoir, qu'en s'entourant d'un rempart, on pourrait tenir la guerre assez loin pour ne pas en souffrir. Cette politique a échoué alors et échouera toujours. Elle n'a pas réussi dans le monde de 1914-1918; elle connut le même échec dans le monde de 1939-1941; et il n'y a certes pas lieu d'espérer qu'elle réussira dans l'âge atomique et « supersonique » où nous vivons.

Quant à la troisième méthode que j'ai décrite plus haut, elle est fondée sur l'hypothèse que rien de fondamental ne rompra l'équilibre des puissances, une fois qu'il aura été réalisé, ou qu'en tous cas il ne se produira aucun changement assez sérieux pour qu'on ne puisse intervenir avant qu'il soit rompu. Cette hypothèse ne sera jamais valide. Pour citer les paroles d'un illustre homme d'État, Lord Castlereagh, qui était secrétaire des Affaires étrangères de Grande-Bretagne il y a un siècle, un tel équilibre des puissances est « artificiel et précaire ». Si l'absence d'activité ou de changement pouvait amener la paix, l'équilibre des puissances pourrait réussir. Parce que l'homme et le monde ne sont pas statiques, mais changent constamment, il est impossible que l'équilibre des puissances se maintienne longtemps. La faiblesse de cette méthode est la faiblesse de toute méthode statique.

Une méthode dynamique consiste en une attaque constante contre les sources d'irritation et de malentendu qui peuvent provoquer la guerre. Ceci veut dire que, au lieu de nous borner à la résignation, ou de prendre des mesures pour sauvegarder la paix seulement lorsqu'il y a danger de conflit, nous devons aborder le problème dès le début et l'étudier dans toutes ses ramifications et dans toute sa complexité. Nous devons rechercher les facteurs qui sont à l'origine du malaise et faire jouer des facteurs de compensation pour contrebalancer les facteurs d'irritation ou pour en atténuer les effets, s'il est impossible de les éliminer. Nous devons délibérer, trouver des compromis, décider, juger. Nous devons créer des organismes spéciaux qui s'oc-

cuperont des problèmes présentant un caractère particulier. Nous devons sans cesse surveiller les sources d'où peuvent naître les conflits. Bref, la méthode dynamique veut dire ce qu'elle implique: elle veut dire action et énergie. Cette action et cette énergie doivent être constamment dirigées contre les innombrables sources de conflit pour les détruire, ou les neutraliser. On a dit que le prix de la liberté est une vigilance éternelle. De même, dans notre monde, le prix de la paix est une vigilance et un effort éternels.

D'après le sens que je viens de donner au dynamisme de la paix, ce qu'il implique est clair. Si l'on doit rendre la guerre impossible en détruisant ses sources, il ne suffit pas de songer à empêcher le recours aux armes; il ne suffit pas de songer à désarmer; il ne suffit pas de songer à contrôler l'énergie atomique. Il faut songer à faire disparaître toutes les sources possibles d'irritation et de malentendu qui pourraient amener le conflit.

Nous commençons aujourd'hui lentement et peut-être pas trop clairement à nous rendre compte de l'étendue du domaine que nous devons embrasser. Ce domaine comprend en effet la presque totalité des activités humaines et présente des problèmes fort nombreux et fort compliqués. Si l'on veut la paix dans le monde, il faut faire disparaître la faim et la pauvreté dans tous les pays; il faut étudier les problèmes des matières premières et de l'hygiène sur le plan international; il faut aborder le problème des échanges commerciaux entre les nations; il faut aller jusqu'à la source même des problèmes si complexes qui existent dans le domaine de la finance internationale; il faut envisager le problème du travail et des relations ouvrières; il faut renforcer le concept du droit international comme institution d'ordre pratique; et il faut surtout résoudre le problème qui a sa source dans l'esprit même de l'homme, le problème du mal, de la méfiance et de la haine, et il ne faut pas oublier non plus celui de l'ignorance dont découlent tous les autres.

Après ces considérations générales sur la portée et le caractère de la méthode qui nous permet de tirer parti du dynamisme de la paix, il devient évident qu'un certain nombre d'initiatives ont déjà été prises pour mettre à exécution le plan d'action qui s'impose. La première de ces initiatives a été la création des Nations-Unies et des organismes

particuliers qui en relèvent. Malgré les différends et les controverses qui ont surgi au cours de leur organisation, et qui ont reçu une très large publicité, les Nations-Unies ont fait des progrès très réels.

Je résumerais ainsi ce qui a été accompli par les Nations-Unies :

1. Le travail d'organisation, qui était fort difficile, est terminé. La création de ses six principaux organismes — le Conseil de Sécurité, la Cour de Justice internationale, le Conseil d'Administration, l'Assemblée générale, le Secrétariat et le Conseil économique et social — est aujourd'hui chose accomplie, et ces organismes sont déjà à l'œuvre. Il ne faut pas oublier qu'à ces organismes se rattachent de nombreuses commissions chargées d'étudier des problèmes d'un caractère technique ou spécialisé et qui, elles aussi, fonctionnent déjà.

2. Les Nations-Unies ont fait des progrès très sensibles dans la solution d'une multitude de problèmes fort complexes, tels que ceux du désarmement, de l'aide aux réfugiés, de l'administration des territoires occupés ou sous mandat, et de l'abolition des distinctions de race.

3. En tant qu'organisation, les Nations-Unies ont survécu à la première et à la plus importante année de leur existence.

4. Les petites nations ont exprimé de façon non équivoque leur détermination de se réserver leur liberté d'action et de ne pas ratifier sous pression les décisions prises par les grandes puissances.

Pendant les trente dernières années, nous avons acquis une connaissance beaucoup plus sérieuse des caractères essentiels des opérations financières et des relations internationales. Nous avons appris que, parfois, il n'y a absolument aucun rapport entre les décisions d'un gouvernement concernant le commerce et les mesures que prend ce gouvernement. Nous avons aussi appris que ce qui est d'une importance capitale et qu'il faut surveiller, c'est le déplacement des marchandises, et pas seulement le transfert de l'argent. Nous savons aujourd'hui que la guerre économique peut être tout aussi destructrice que la guerre proprement dite, et que lorsque les mesures de collaboration internationale n'existent pas, les nations ont une tendance à adopter des mesures d'un nationalisme économique extrême.

Le Canada et les États-Unis ont un intérêt tout particulier dans le Conseil économique et social. Je suis convaincu que, de tous les

organismes créés par les Nations-Unies, le Conseil économique et social sera l'un des plus utiles, sinon le plus utile. Si nous parvenons jamais à assainir, sur le plan international, les conditions qui existent dans le monde du commerce et de la finance, nous aurons alors attaqué la guerre à sa source même.

Parmi les diverses initiatives qui ont été prises pendant les dernières années et qui représentent une importante contribution à la cause de la paix, on doit signaler la création au sein des Nations-Unies, de nombreuses commissions qui étudient les problèmes se rapportant à l'agriculture, au commerce, à l'alimentation, à l'hygiène, à la finance et à l'éducation. Dans le domaine de la finance, la fondation, à la conférence de Bretton Woods, de la Caisse monétaire internationale et de la Banque internationale, deux organismes destinés à faciliter les échanges de vues et à promouvoir la stabilité économique parmi les nations, a été un événement dont on ne saurait trop faire ressortir l'importance. La convocation de la Conférence sur le commerce international à Genève par les États-Unis, est un autre événement qu'on ne saurait passer sous silence. Enfin la création de l'U.N.E.S.C.O., dont ce sera la mission de restaurer la république de la science et de la culture, constitue peut-être la plus belle et la plus réconfortante de toutes les initiatives prises jusqu'ici pour assurer la paix.

La tâche de chacun des organismes que je viens de mentionner, sera de résoudre l'un ou l'autre des grands problèmes qui se rapportent à la paix et à la guerre. Il se peut que ces organismes ne réussissent pas tous dans la mesure où ils le devraient. Ils ne réussiront certainement pas de leur propre effort et de leur propre impulsion. Ils réussiront pour autant que les nations qui en font partie leur apporteront leur concours; et en définitive, leur succès dépendra de l'appui que tous tant que nous sommes, nous voudrions bien leur donner.

Le problème suprême dont nous envisageons aujourd'hui la solution, est celui de la paix ou de la guerre. Nous avons en notre pouvoir d'écrire une des pages les plus glorieuses de l'histoire de l'humanité ou d'écrire l'építaphe de la civilisation telle que nous la connaissons. Le Canada et les États-Unis se rendent compte qu'ils ne doivent pas, qu'ils ne peuvent pas manquer l'occasion qui leur est offerte de col-

laborer à la création d'un ordre nouveau fondé sur une paix juste et durable maintenue par le bon fonctionnement de l'Organisation des Nations-Unies.

Paul MARTIN,
ministre de la Santé nationale
et du Bien-Être social.

*Pour une éducation catholique et canadienne-française**

Lorsque la nouvelle se répandit que les éducateurs de langue française de tout le Canada allaient s'organiser en société, la commotion qu'en ressentit une certaine cellule religieuse poussa l'hôte de celle-ci à féliciter immédiatement le premier président de l'heureuse et si féconde création annoncée. Monsieur Ernest Desormeaux fit la sourde oreille à ces hommages. Et je comprends que l'élan spontané d'alors reçoit aujourd'hui plus qu'une réponse courtoise.

Assurément je ne dédaigne pas le très grand honneur que me fait le président de l'Association canadienne des Éducateurs de Langue française. Je m'en sens plutôt écrasé: tant de voix plus jeunes et mieux renseignées que la mienne auraient pu me remplacer avantageusement ! Il serait vain toutefois de récriminer maintenant, puisque le sort en est jeté et que, d'ailleurs, le plaisir que j'éprouve à remuer des notions auxquelles ma vie n'est pas demeurée tout à fait étrangère, m'aide singulièrement à supporter le poids et la confusion d'avoir à parler de l'éducation catholique et canadienne-française devant un tel auditoire et en une telle circonstance.

* * *

Les formateurs de l'être fragile qui naît de la femme ne sauraient accomplir leur tâche sans connaître à fond la nature de celui dont ils ont à cœur d'éveiller les potentialités infinies. Sensible, intelligent, élevé à un ordre supérieur de pensée, d'amour et de bien-être corporel, l'homme ne devait goûter que le bonheur. Encore que sa volonté ne fût pas confirmée en grâce, il lui était si facile de se maintenir dans la voie de la vérité et du bien que l'un des mystères où les théologiens ont à exercer leur sagacité est sans conteste celui d'une chute, d'un péché d'orgueil possible en une telle condition d'équilibre et de paix.

* Texte d'une conférence prononcée à l'ouverture du premier congrès de l'Association canadienne des Educateurs de Langue française, à Ottawa, le 27 août 1948.

Cette première faute compliquait singulièrement l'aventure humaine. Car, avec Adam, c'est toute notre espèce qui perdait la grâce et les dons préternaturels d'intégrité et de santé incorruptible. Et sans la bonté du Père qui inventa la Rédemption par l'Incarnation et la mort de son Fils, les générations successives, en se multipliant au cours des siècles, n'eussent fait qu'accroître la masse de perdition dont parle saint Augustin en maints endroits de son œuvre immense.

Bonté de nature, enrichissement surnaturel, anémie due au péché, surabondance des grâces réparatrices, la croix, autant d'éléments métaphysiques et historiques qui entrent dans la constitution et l'existence de l'homme et attestent que l'éclosion et le développement de sa personnalité ne peuvent être que complexes et variés.

Éducation physique, éducation intellectuelle, éducation morale et religieuse surnaturalisées, voilà le faisceau d'une formation humaine intégrale, voilà la triple tâche des éducateurs.

Ce serait évidemment un truisme de dire que ces paliers divers se superposent et se coordonnent. Tout l'ordre sensible est soumis à l'ordre intellectuel; tout l'ordre intellectuel est enfermé dans l'ordre de la grâce. Si bien que l'homme dont la complexion totale relève à la fois de l'immuable essence et de la libre volonté divines, forme, en principe, un ensemble indissoluble. Et comme la nature n'a d'achèvement qu'en la grâce, achèvement gratuit, mais fixé par le Créateur tout de même, il s'ensuit qu'il ne saurait y avoir d'humanisme complet sans le christianisme accepté et vécu. Aristote, scientifique autant que philosophe, et surtout aussi peu priant que possible, avait entrevu vaguement que le complément de l'homme repose en quelque chose d'extérieur qui le dépasse. Ce quelque chose où résident actuellement notre stabilité et notre ultime perfection, nous n'ignorons pas, nous, qu'il est meilleur que le Dieu de la raison. Aussi dans l'éducation à donner à l'enfant, à l'adulte convient-il nécessairement de placer au premier plan le monde de la grâce, de la Révélation, de la foi, de la religion catholique.

L'entreprise n'est pas tellement simple, car les réalisations qui ont été obtenues le long de l'histoire ne décèlent pas une réussite incontestable. En gros, disons que l'antiquité fut purement humaniste, au sens que comportent les seuls éléments de la nature; disons aussi que

les XII^e et XIII^e siècles du moyen âge furent plutôt chrétiens, vu la primauté et l'influence qu'exerçaient à cette époque les études et les sciences théologiques. Mais qui ne sait que bien difficile se révéla l'assortiment de la raison et de la foi, dès que ces deux forces, parvenues à un certain degré de maturité, se croisèrent en route. Ni le droit romain, ni les lettres anciennes, ni les sciences modernes ne se laissèrent ou ne se laissent harmoniser tout à fait avec les splendides richesses de la grâce. Et maintenant que le globe est découvert, que le monde nous accorde audience à n'importe quelle heure du jour et de la nuit, — en attendant qu'il nous rende possible de le contempler quand nous le voudrions — ne sommes-nous pas contraints à chercher comment accomplir le passage du national à l'international ? Et sur ce problème épineux nous trouvons-nous moins à court que nos devanciers relativement à leurs propres questions ?

Pourtant l'Église jouit au XX^e siècle d'une beauté non égalée antérieurement. Plus affermie en son gouvernement, plus riche en piété, plus maîtresse de son savoir qu'aux jours des légistes, des renaissants et des doctrinaires de la Révolution, que lui manque-t-il, non pour lancer des directives salutaires, mais pour continuer avec succès son œuvre civilisatrice et salvifique ?

Ce qui la paralyse peut-être jusqu'à un certain point, c'est, chez quelques-uns de ses enfants, une façon de concevoir ou de servir au ralenti l'incroyable évolution en marche.

Entendons-nous. Il est bien vrai que le donné révélé est commis à la garde exclusive du pouvoir enseignant de l'Église: le corps épiscopal. Mais un nombre si restreint de docteurs officiels ne saurait seul répandre partout les vérités à croire et à pratiquer. Les prêtres, les maîtres délégués au ministère de l'enseignement, ont le droit et le devoir de contribuer pour leur part à la diffusion des doctrines divines. Et les parents aussi, puisque dans l'économie actuelle de la Providence ils ont à façonner des hommes dont le terme de la vie ne saurait s'obtenir sans les connaissances et l'accomplissement de la loi chrétienne. Or, c'est ici que nous touchons peut-être à l'un de nos points faibles. Nos laïques ont-ils suffisamment appris — de nous — quel rôle leur échoit comme fils de l'Église ? Par respect, le jansénisme réservait les choses saintes, et encore en tremblant, aux ministres

des autels. Par inimitié, le libéralisme, dissociant le sacré d'avec le profane, reléguait le premier dans les sacristies et confiait le second aux puissants de la terre. Il en est résulté que la religion est devenue l'affaire exclusive du prêtre, que trop de laïques se sont crus, en ce domaine, des êtres passifs à qui il ne revient guère plus que de recevoir quelques sacrements de temps en temps et surtout à l'heure de la mort. D'où la pénurie des ouvriers dont nous souffrons pour l'infusion, pour l'extension du spirituel dans les âmes et le temporel. À preuve, l'initiative des papes touchant l'Action catholique.

Que chaque baptisé, souverain pontife, évêques, prêtres, religieux, pères de famille, fidèles d'autres catégories, se convainquent que leur dignité de chrétien appelle une réelle activité dans le domaine de l'éducation religieuse, et voyez-vous immédiatement l'influence irrésistible qui se ferait sentir dans et hors de l'Église ? Car le corps mystique dont chacun des membres exerce une fonction spéciale ne doit pas se contenter d'entretenir sa vie propre. Il lui est obligatoire de tendre à assimiler quiconque ne lui appartient pas encore. L'Incarnation n'est-elle pas la prise de possession la plus vaste possible de tous les rachetés par le sang du Christ ?

Non, le laïc n'a pas à se mésestimer jamais. Sa condition est ce qu'elle est : inférieure, à certains égards, aux états religieux et ecclésiastique. Mais de ce fait il n'y a pas à conclure que lui sont destinés les seuls rangs infimes dans l'ordre de la grâce. Ici, le degré de charité règle tout. Qui aime Dieu plus qu'un autre, qu'il soit époux, mari, père, ou épouse et femme et mère, peut devancer sur terre et dans le ciel le plus haut gradé de la hiérarchie ou des moines.

Cela, c'est du catholicisme et de l'humanisme, c'est — pour parler à la moderne — de l'humanisme chrétien. Et cet humanisme, c'est lui qui doit être dispensé aux hommes, à la mesure de leur âge et de leur classe sociale : aux foyers, aux écoles primaires, et secondaires, et universitaires ; partout où l'apostolat peut s'exercer prudemment par la parole ou au moins par l'exemple.

Hors de là, c'est du naturalisme sans la grâce, ou du surnaturalisme sans la nature. C'est Rousseau ou Port-Royal. Ce n'est pas l'Église ni l'éducation et les éducateurs catholiques.

Si l'homme n'était que l'être générique dont nous venons en hâte d'esquisser les traits, il y aurait lieu de terminer ici ce discours. Mais l'homme est bien autre chose qu'une sorte d'universel, fût-ce celui que Porphyre a situé au pied de son arbre prédicamental. L'homme a des origines diverses; il habite un lieu, une patrie; il appartient à un siècle. Ces circonstances lui valent des caractéristiques agissant à la manière des alluvions qui adhèrent, améliorent ou amoindrissent un tuf précieux. Il est vrai que les philosophes ont ramené à sept les notes individualisantes. Mais sans dédaigner ou faire fi de tant de subtilités, nous nous contenterons d'envisager les deux aspects qui sont en relation avec notre étude.

L'éducation nationale est principalement la fille des lettres et de l'histoire. Elle commence, s'affine et atteint à ses sommets dans la fréquentation des génies littéraires et des héros de la paix ou des batailles. Auprès de tels hommes, — les vrais pères de la pensée et de l'action des peuples, — l'enfance, la jeunesse et l'âge mûr prennent conscience d'eux-mêmes. Ils se retrouvent pour ainsi dire, ayant reçu par atavisme des plis de raison et de cœur auxquels ils demeureraient étrangers, n'était le choc lumineux qui les a éclairés et enflammés. D'où il arrive que les masses et les élites, soumises à la même discipline, deviennent comme informées par une âme unique. Si les éducateurs qui ont à jouer de ces claviers possèdent une vraie compétence, rien de plus facile pour eux que d'évoquer les notes harmoniques capables de parfaire la formation désirée.

Ainsi en est-il de la France. Sa langue, ses écrivains, ses historiens émergent au regard de toutes les nations, au moins les modernes. Et s'il est ailleurs des émules dignes d'eux, il n'en reste pas moins vrai qu'à l'école de Bossuet, de Fénelon, de Corneille, de Racine et de Molière, de Louis Veuillot et de Bremond, voire du fougeux et mystique Léon Bloy, comme aux pieds des statues de Charlemagne, de saint Louis, de Louis XIV et de Napoléon, il est impossible de ne pas se sentir fier d'être français et de ne pas éprouver le besoin et le courage de se conduire en conséquence. Ce qui est exactement avoir acquis une éducation française.

Nos pères, sortis de la France au début du XVII^e siècle, n'emportaient sûrement pas dans leurs bahuts les écrits et les portraits de tous

les personnages mentionnés. Pour la plupart, ils étaient des illettrés. Mais leur langage, quoique formé en des provinces distinctes, vivait d'un fond commun tel qu'il existe à peine des divergences légères entre les parlers régionaux de notre pays. Ils l'aimaient leur langue pour l'avoir si bien gardée malgré leur vie d'isolement, de gêne et de détresse. Ce que nous devons au Séminaire de Québec et au Collège des Jésuites, ainsi qu'aux curés de campagne dont les presbytères servirent si souvent de classe aux petits enfants de nos ancêtres, jamais nous ne le saurons au juste ni nous le paierons équitablement.

La grande ténèbre — nos « Dark Ages » — qui couvre trois quarts de siècle — de 1760 à 1830 environ — n'eut pour effet que de ralentir notre essor. L'école primaire, nos collèges et puis nos universités, soufflant sur les populations attardées, nous redonnèrent des esprits cultivés, des œuvres longtemps modestes, mais assez réputées maintenant pour attirer l'attention, un peu rechigneuse il est vrai, des maîtres d'outre-Atlantique.

Nos productions littéraires sont encore trop chargées d'un stock étranger. Il est si difficile d'abandonner la main qui nous a soutenus et encouragés ! Tout autrement en est-il de nos travaux d'histoire. Ceux-ci, quoique peu nombreux, nous guident à travers des phases dignes d'une épopée à la fois militaire, politique et religieuse. Escarmouches, guérillas contre les Indiens; guerres contre les Américains du Sud; tiraillement avec la métropole française; puis défaite sur les plaines d'Abraham sans que pour autant les âmes aient fléchi et songé à l'abandon du passé.

C'est une lutte, non armée, qui nous a mérité de reprendre le Canada, aucun gouvernement n'ayant pu demeurer au volant de la colonie tant qu'il ne sut pas tenir compte de ce que nous étions et de ce que nous ne voulions pas cesser d'être. Un moment vint où les explorations inoubliées de LaVérendrye et les gestes de nos missionnaires, où les revendications ardentes de Papineau, de Lafontaine et de Cartier durent être couronnés. 1867 sonna. Et nous eûmes la confection juridique du Canada par l'Acte de l'Amérique du Nord britannique. Depuis lors, avec nos compatriotes de langue anglaise, nous trimons au possible pour rendre de plus en plus prospère la patrie rassemblée.

S'il n'y avait pas là, en notre histoire, de quoi ébranler notre jeunesse et notre nationalité entière, vraiment les moyens éducationnels ordinaires seraient impuissants auprès de nous.

Puison à pleines mains dans les livres de la France, ayons l'orgueil de nos origines françaises, mais de grâce familiarisons-nous avec nos œuvres littéraires, avec toutes les branches de nos annales, afin que de ce savoir jaillisse l'âme d'espèce particulière dont il faut que nous soyons coûte que coûte une manifestation éminente. Ce qui revient à dire, si je ne me trompe, que notre éducation nationale propre est impossible sans l'éveil général d'un sens patriotique canadien. Au vrai, le seul danger grave pour nous Canadiens français ne serait-ce pas la possibilité d'une mésentente sur ce point de souveraine importance ?

* * *

Au cours des années académiques 1943-1945, alors que la guerre mettait en vedette notre cher Canada, un professeur d'histoire, de l'Université d'Ottawa, s'avisa d'étudier avec quelque approfondissement notre organisation sociale et politique. Ce qu'il découvrit à la lumière des principes de notre droit constitutionnel et de la philosophie éternelle ne lui parut pas absolument indigne de la publication. Les aperçus qu'il avait livrés à ses élèves, philosophes et théologiens, virent donc le jour.

En ces mois de labeur intense, il était loin d'imaginer que trois ans plus tard une association surgirait dont le programme, vu de haut, ne semble guère le contredire. Certes, il estime peu probable qu'une filiation existe entre les deux œuvres. Il ne prétend pas non plus qu'aucune dépendance ne les rapproche. Sait-on jamais ? La publicité et la critique dispersent les idées comme le vent la graine de nos arbres et de nos fleurs.

À dire vrai, *Pour l'éducation dans un Canada souverain* n'a peut-être pas tout à fait la même finalité que l'Association canadienne des Éducateurs de Langue française. Le livre évoqué marque une note plutôt patriotique, de cela qu'il vise très spécialement à mieux faire connaître notre État canadien et notre citoyenneté. La nouvelle société, intéressée d'abord aux consanguins, repose davantage sur la piété nationaliste, celle qui n'est autre que la piété familiale élargie et prolongée,

ainsi qu'on peut l'inférer de la cent-unième question de la *Secunda secundæ*. Mais à coup sûr, il serait aussi difficile de discourir sur le Canada sans apercevoir ses provinces et ses nationalités que de considérer celles-ci sans traverser constamment les préoccupations générales du pays.

Aussi la fondation dont nous célébrons actuellement la naissance est-elle prometteuse d'immenses bienfaits, tant pour nous les Canadiens français que pour tout le Canada, notre patrie. En des réunions répétées plus ou moins fréquemment, les groupes apporteront leurs contributions: les franco-qubécois, leurs certitudes, leur force et leur appui; les francos d'autres dénominations — avant longtemps un million, — leurs doutes, leurs tristesses, leurs souhaits, leurs gains et leur dynamisme. Ce sont des conationaux qui s'assembleront pour apprendre comment améliorer leur sort sans, du reste, avoir l'envie d'empêcher l'élan de personne. De cette synthèse bien nourrie sortira un accord efficace, une sécurité conquérante. Et dès là que nous travaillerons habituellement ensemble, que pourrions-nous ne pas espérer? Notre foi, la fécondité de nos familles, les doctrines sociales de l'Église si aptes de soi à procurer du confort et de l'aisance à nos gens, à notre peuple tout entier, ne sont-elles pas les arrhes d'une victoire assurée? Notre association, mais elle est bien plus qu'un fait, même notable, en notre vie canadienne; elle est une étape franchie, une phase s'ouvrant aux meilleures perspectives.

Je crois au Canada français, celui qui embrasse tous les francophones, où qu'ils vivent *a mari usque ad mare*. Je crois au Canada de qui on a écrit si bellement: « The wholesome sea is at her gates, her gates both east and west. » Je crois à un Canada où notre influence catholique et française ira s'affermissant sans cesse. Ni les événements, orientés visiblement vers des agglomérations de plus en plus larges, ni la bonne Providence, nous soustrayant aux révolutions politiques et religieuses de l'autre continent, et nous soutenant de sa main toute-puissante à travers les bouleversements de notre évolution intérieure, ne nous permettent de penser à un avenir rétréci, incertain, tragique. L'Association canadienne des Éducateurs de Langue française garantit ces espoirs, ces visions, ces prophéties. Elle doit créer en

tous les nôtres l'état d'âme des héritiers de qui l'on écrira plus tard, nous l'espérons: *Gesta Dei per Canadenses*.

Georges SIMARD, o.m.i.,
membre de la Société royale.

*L'humanisme chrétien et le Canada français d'aujourd'hui**

Vers 1870, avec l'abbé Alexis Pelletier et ses disciples, le gaumisme produisit, sur la branche canadienne, des fruits d'arrière-saison. Fruits, hélas ! par trop acidulés ou racornis et qui n'ont jamais passé la promesse de leurs fleurs.

Faudrait-il désormais soutenir que le gaumisme est mort et que l'avenir est à ses adversaires ? Bien naïf serait celui qui, sur la foi d'apparences trompeuses, vaticinerait ainsi au nom d'un humanisme anthropocentrique et désuet.

À l'heure actuelle, après des années de commentaires ou de silences sur des pièces pourtant à l'abri de toute équivoque, une certaine obscurité plane, aux yeux de plusieurs, sur la pensée et les désirs de Rome au sujet de la littérature païenne. Pour un trop grand nombre, hélas ! Rome aurait prononcé là-dessus un jugement définitif et sans appel en faveur des classiques de l'antiquité gréco-latine.

Mais voici que, à la fin du siècle dernier, puis en ces dernières années, en France tout au moins, ont éclaté deux nouvelles crises gaumistes¹. Au Canada français, plusieurs éducateurs se demandent encore, en l'an de grâce 1948, comment équilibrer raisonnablement la part respective des classiques païens et des classiques chrétiens dans les programmes d'enseignement secondaire. Bref, par suite du jeu de circonstances spéciales, en nos temps calamiteux et apocalyptiques, la question a rebondi jusqu'à nous. Et, Dieu merci, cette question est redevenue libre, au Canada, comme elle l'a toujours été en France.

Malgré une tradition enracinée dans les terres latines de l'ancien monde, la doctrine païenne n'a jamais rallié tous les suffrages catho-

* N. d. l. R.—M. Séraphin Marion publiera bientôt un nouvel ouvrage intitulé : *La Querelle des Humanistes canadiens au XIX^e Siècle*. Nos lecteurs nous sauront gré de leur procurer la primeur de la conclusion de ce travail.

¹ L'histoire en est résumée dans DELAPORTE (Père P.-V.), S.J., *Les Classiques païens et chrétiens*, Paris, Retaud, 1894, in-12, 190 p.

liques. *Le gaumisme avant la lettre, depuis les origines du christianisme jusqu'au milieu du XIX^e siècle*: quelle belle thèse bien étoffée dont un successeur de l'abbé Bremond pourrait être le rédacteur en des douzaines de tomes, pour la plus grande joie de tous les humanistes chrétiens ! Bon nombre de dilettantes ou de libres penseurs lui serviraient de mentors bénévoles.

Par exemple, Sainte-Beuve lui apprendrait qu'un ange administra des coups de verge à saint Jérôme, parce que ce Père de l'Église lisait Cicéron avec plus de joie que l'Évangile². Le même critique — évidemment friand de pareils traits — lui rappellerait que « saint Paulin, après sa conversion, sollicité par Ausone, son maître, de revenir aux Muses, répondait qu'un cœur une fois voué au Christ ne se rouvrait plus à Apollon: *Nec patent Apollini dicata Christo pectora*³. » Combien d'autres Pères de l'Église ont dosé, en de loyales sentences, la réprobation avec la louange, à l'égard des lettres païennes⁴.

Le moyen âge et même la Renaissance n'ont pas méconnu le danger d'une initiation, sans contrepoids, aux séductions de l'antiquité gréco-latine. Quant au classicisme français, s'il a vécu de l'héritage du siècle précédent, s'il a rompu en visière avec le passé littéraire de la France pour imiter Athènes et Rome, s'il s'est dirigé plus souvent vers l'Acropole que vers le Calvaire, quelques-uns de ses vigoureux penseurs ont flairé le péril et ont donné à leurs contemporains des avertissements tantôt solennels, tantôt discrets.

Un Bossuet confie à son secrétaire ses craintes au sujet du *Télémaque*, devenu le vade-mecum du Dauphin. Par le *Journal* de l'abbé Ledieu on connaît la légitime réserve que garde le précepteur à l'égard de son royal élève :

Tant de discours amoureux, tant de descriptions galantes, une femme qui ouvre la scène par une tendresse déclarée et qui soutient ce sentiment jusqu'au bout, et le reste du même genre, lui fit dire que cet ouvrage était indigne non seulement d'un évêque, mais d'un prêtre et d'un chrétien, et plus nuisible que profitable au prince à qui l'auteur l'avait donné⁵.

² SAINTE-BEUVE, *Nouveaux Lundis*, t. IV, p. 404.

³ Id., *Causeries du Lundi*, t. XII, p. 42.

⁴ La mise en garde de saint Basile est célèbre: *A des jeunes gens sur la lecture des auteurs païens*. C'est le « classique » de la question, celui sur lequel s'appuyait le Bref de 1853.

⁵ Jules LEMAÎTRE, *Fénelon*, p. 142.

Le culte que Fénelon rendait aux dieux et aux déesses de l'Olympe ne constitue pas une anomalie au XVII^e siècle. Presque tous les classiques se meuvent dans une atmosphère tellement païenne, littérairement parlant, qu'ils oublient de traiter les thèmes catholiques de leurs devanciers et de leurs successeurs.

« Rose mystique, Tour d'ivoire, Étoile du matin », voici que les beaux symboles, qui avaient enchanté l'âge des cathédrales et illuminaient la vie, s'éteignent et meurent. La plastique païenne de la Renaissance se substitue aux hiéroglyphes sacrés, l'observation humaine remplace le rêve céleste. De l'admiration pour nos siècles classiques, ne faisons pas, de grâce, une superstition néo-classique ! . . . C'est un fait qu'ils ont brisé la splendide unité mystique du moyen âge. Descartes ne remplace pas saint Thomas. « Chrétien et Français », notre dix-septième siècle, oui ! Cette définition de Faguet met des larmes dans la voix de certains professeurs de rhétorique . . . ; mais aussi « Gallican et Janséniste », c'est-à-dire rationaliste et antimystique, dirons-nous avec Verlaine. C'est un fait qu'un accent d'enfance et de poésie est perdu . . . Nul ne l'entend plus pendant trois siècles. C'est un fait que chez les très grands, de Ronsard à Chateaubriand, Marie n'est plus un « thème littéraire ». Pendant trois siècles, nous n'entendrons pas un seul Rutebeuf, pas un seul Villon « classique », si du moins ces deux mots peuvent se rejoindre⁶ ! . . .

Du point de vue catholique, cet « oubli » et plusieurs autres de la même espèce confèrent à maints ouvrages du grand siècle, comme à la *Victoire* de Samothrace, une apparence de chef-d'œuvre mutilé par des manières d'iconoclastes.

Loin de nous la pensée d'interdire au paganisme l'accès dans le royaume des beaux-arts. Il n'a d'ailleurs nul besoin de notre permission, lui qui, avec la statuaire, a animé les musées et les places publiques de la Grèce de tout un peuple d'immortels, lui qui, en poussant à l'imitation de ses temples au style harmonieux, a élevé, aux quatre coins du monde civilisé, des asiles de sérénité, de sagesse terrestre et de beauté pure dont tout esthète aime franchir les sacrés portiques⁷.

En outre, cet âge d'or qui a toujours obsédé de ses séduisantes sollicitations, les fils et les filles d'Ève, nulle civilisation, avant la

⁶ Louis THÉOLIER, *La Vierge au miroir de la poésie française*, extrait d'un article publié dans les *Études*, numéro du 20 juillet 1930, p. 143.

⁷ L'emprise du paganisme sur le peuple se révèle de maintes façons et notamment par le calendrier. Dans les *Études*, numéro du 20 novembre 1934, le père Paul Donceur écrit finement, à la page 514 : « Il est humiliant que, faute d'avoir mieux su dénommer les jours de la semaine, la chrétienté ait subi les appellations mythologiques prises des planètes divinisées : Lune, Mars, Mercure, Jupiter et Vénus, qui ont prévalu dans l'usage populaire, ainsi, d'ailleurs, que celui des mois de l'année. »

venue du Christ, ne déploya plus d'efforts que l'hellénisme pour l'apporter au monde. Cette recherche d'une beauté plastique et d'un bonheur libre de toute inquiétude métaphysique ensorcelle encore, en plein XX^e siècle, une multitude de néo-païens. En quête d'un bonheur sans cesse évanescent, ils s'entêtent à reconstituer un monde d'où la douleur serait exclue, ils feignent de croire qu'un jour viendra où la maladie n'exercera plus ses ravages, où la vieillesse n'enlèvera plus une à une les espérances de la jeunesse et de l'adolescence, où les injustices ne s'appesantiront plus sur les épaules des faibles et des miséreux, où la Mort ne pourra plus ravir un candide enfant, une jeune fille, une mère, un époux ou une épouse, à l'affection de leurs proches. Laissons-les à leurs illusions; laissons ces Danaïdes nouvelles à leur mélancolique tonneau.

Ou plutôt incitons-les à regarder plus loin et plus haut, à se surélever jusqu'aux réalités suprasensibles, jusqu'à la Réalité par excellence, jusqu'à l'Être lui-même, principe et fin de toutes choses. Qu'ils cessent de s'enliser dans la matière et de tenir compagnie à des dieux et à des déesses qui, en somme, ne sont rien de moins que des coquins, des menteurs, des impudiques, des prévaricateurs, des ramassis de tous les vices. Depuis longtemps, un des plus fervent admirateurs de l'antiquité païenne nous en a avertis :

C'est en Diane que le paganisme a donné son plus haut et son plus pur idéal. Il avait besoin de cette vierge pour l'opposer à ses divinités de chair et de joie. Tandis que les Immortels remplissent d'adultères la terre et le ciel, la rigide déesse, retranchée dans ses montagnes inviolables, proteste par son austérité contre les débordements de l'Olympe . . . Lorsque son image s'altéra, lorsque son culte se corrompit, une vertu se retira du Polythéisme. Il perdit sa seule pudeur et sa dernière dignité⁸.

L'art d'un Homère, d'un Virgile, d'un Démosthène ou d'un Cicéron évolue sur un plan que n'illuminent, en aucune façon, les préceptes et les conseils du *Sermon sur la Montagne*. Jamais la beauté animale d'une statue grecque ne pourra se comparer avec la beauté intérieure d'une âme chrétienne; ici l'orgueil païen a dû baisser pavillon devant l'humilité chrétienne.

Que l'esprit apostolique d'un Père de l'Église réussisse à courtiser l'art de l'antiquité sans rien perdre de sa flamme, nul n'en dis-

⁸ Paul DE SAINT-VICTOR, *Hommes et Dieux*, p. 20.

conviendra. Quant à l'humaniste moyen, qui élèverait cette dualité à la hauteur d'un principe permanent et inspirateur de tous ses écrits, n'encourrait-il pas le reproche du subtil Émile Faguet: « Avoir une âme chrétienne et un art païen . . . cela donne à ce qu'on pense je ne sais quelle incertitude et met dans ce qu'on écrit je ne sais quelle indécision⁹. »

Confié à la direction d'un humaniste inexpérimenté ou d'un esthète plus épris de la forme que de la substance, l'adolescent serait voué à un grave danger. Tout le long du XIX^e siècle, des esprits clairvoyants l'ont dénoncé et ont essayé de le conjurer. M^{sr} d'Hulst, en 1895, a affirmé que la formation gréco-latine renfermait « un poison de scepticisme et d'immoralité¹⁰ ». Le cardinal Newman craignait que l'adolescent, initié aux secrets de la beauté antique, ne fût plongé trop profondément dans le mal et ne le comprît avec une certaine complaisance. L'abbé Bremond, qui n'avait rien d'un janséniste, partage cette crainte; le magistral historien du sentiment religieux en France ne méconnaît pas, non plus, l'autre danger du dilettantisme intellectuel qui guette nombre d'humanistes imberbes ou barbus.

Au XX^e siècle, les protestations se multiplient contre les influences néfastes de l'humanisme antique. Parler gaumisme aujourd'hui, ce n'est pas ramener le monde d'un siècle en arrière, ce n'est pas ressusciter un mort; c'est plutôt s'occuper d'un vivant.

Il y a vingt ans à peine (vers 1912), toucher à l'arche sacro-sainte de l'humanisme gréco-latin, parmi les catholiques, eût semblé sacrilège ou folie. On eût cru voir ressusciter le spectre de M^{sr} Gaume! Et l'on vivait paisiblement sur les anathèmes de Dupanloup contre le *Ver rongeur* et contre Veuillot. Aujourd'hui un « Gaumisme » renouvelé surgit des conditions nouvelles de notre temps¹¹.

Voilà, dans sa laconique hardiesse, le jugement d'un savant jésuite. Autres temps, autres directives! On brûle aujourd'hui ce que naguère on adorait. Au cours du dernier quart de siècle, il n'est pas exagéré de dire qu'un gaumisme nouveau a tenu école en France. Car voilà bien l'extraordinaire aventure d'une doctrine hier généralement conspuée et maintenant acceptée par de hauts personnages de l'Église et

⁹ Emile FAGUET, *Seizième siècle*, p. XXII.

¹⁰ M^{sr} d'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 6^e conférence, p. 170.

¹¹ Louis THÉOLIER, *Humanisme, Humanité, Catholicisme*, extrait d'un article publié dans les *Études*, numéro du 20 octobre 1932.

de l'État. À preuve, la retentissante enquête que le R. P. Charmot, jésuite réputé, a ouverte, en juin 1932, dans l'*Enseignement chrétien*, revue d'enseignement secondaire, sous la direction d'un éminent éducateur et critique: l'abbé Calvet, devenu depuis monseigneur Calvet, recteur émérite de l'Institut catholique de Paris.

Prêtons d'abord l'oreille aux propos de Paul Claudel. C'est sa voix tonitruante qui domine tout le concert. Dans une lettre écrite de Washington, le 20 avril 1932, l'ancien ambassadeur de France aux États-Unis lance contre les humanités classiques une attaque à fond de train:

L'éducation actuelle, telle qu'elle a été constituée par les PP. Jésuites, a été fondée sur cette idée d'apprendre aux jeunes gens à s'exprimer. À cet effet il n'y a pas mieux que de les faire traduire du grec et du latin et de leur mettre dans la tête des textes exemplaires. C'est soutenable à un point de vue technique.

Mais à un point de vue chrétien ? au point de vue de ces précieuses jeunes âmes à l'époque de la vie la plus importante de toutes, celle de la formation, d'où tout le reste dépendra ?

Dès la douzième année et la Première Communion une fois expédiée, le principe pratique de l'éducation est qu'il y a deux mondes; un monde laïc, celui de l'Art, de la Science, de la Littérature, de la Politique, du plaisir, des affaires publiques et privées — et un monde religieux, représenté par l'Église, par un corps de doctrines difficiles, bizarres, mal assimilées et par quelques pratiques, où l'on va se rafraîchir de temps en temps, d'ailleurs si peu important que ce n'est pas la peine de se brouiller avec lui . . .

Dès que la première communion est finie, les jeunes intelligences et les jeunes cœurs sont condamnés à habiter exclusivement un monde païen et antichrétien. On leur fait lire exclusivement les auteurs grecs et latins, remplis des abominations les plus affreuses qu'il est impossible d'exclure, l'histoire qui n'est qu'un long scandale, les tragédies et poésies qui ne sont que la glorification des passions de la chair, du faux d'honneur, du lucre, de l'ambition déchainée, etc . . .

Cela dans les séminaires aussi bien qu'ailleurs.

Quant à moi, dès que je l'ai pu, j'ai rejeté avec horreur, avec dégoût, avec fureur, cette nourriture qui m'empoisonnait.

Que penser de ces pauvres enfants à qui l'on refuse à la fois Dieu et la nature, et à qui l'on ne sert qu'un régime d'abstractions, de crimes et de blasphèmes ?

Pourquoi l'éducation chrétienne doit-elle absolument être fondée sur une base païenne ? Pourquoi n'y aurait-il pas une éducation où Dieu serait le premier, qui aurait pour but principal de classe en classe d'en développer la connaissance et l'amour, en s'appuyant d'ailleurs sur la philosophie, sur la science, sur l'art, et dans une mesure raisonnable sur les littératures profanes ? (en même temps qu'une gymnastique de l'expression conserverait

sa place — d'ailleurs modeste) une éducation qui en somme serait le développement du catéchisme, et qui aurait pour but principal *de former des chrétiens* ? de leur donner le sentiment et la fierté du vaste corps dont ils sont les membres ?

Combien de temps encore, comme au temps des mauvais rois de Juda, donnera-t-on les enfants à dévorer aux idoles ? Combien de temps encore, sur l'affreux marché dont parle l'Apocalypse, apportera-t-on à vendre « les âmes d'hommes » ?

Telle est ma réponse.

Respectueusement,
P. CLAUDEL ¹².

En voilà un, certes, qui ne brûle pas pour Vénus, Minerve, Diane et leurs sœurs ! Quel est l'objet de sa flamme ? À coup sûr, le christianisme. S'il lui arrive d'effeuiller la marguerite païenne en murmurant, comme les jouvenceaux : « Je t'aime . . . un peu . . . beaucoup . . . » on peut être certain que, entre les doigts du poète, elle laissera tomber son dernier pétale sur le brutal « pas du tout » !

D'aucuns objectent que le génie français, amoureux de clarté, de mesure et d'équilibre, se reconnaît mal en Paul Claudel et que les exagérations ne déplaisent guère à ce champion d'un catholicisme verbeux et obscur. Aussi n'attachent-ils pas une importance excessive à celui qui donne une si vigoureuse pichenette sur le nez du paganisme littéraire : la pensée de Claudel est souvent d'une telle originalité qu'elle n'est presque plus française ! Que valent, en somme, les excommunications de cette espèce de poète germanique aux raisonnements habituellement abstrus ?

Pour le moment, acceptons ces excuses sous bénéfice d'inventaire. L'heure est venue d'entendre un autre témoignage qu'on ne saurait, pour les mêmes motifs, révoquer en doute : témoignage d'un esprit latin, d'un Français nullement apparenté à l'École de Claudel, d'un distingué professeur au style éminemment clair, d'un jésuite authentique ! Ce jésuite du XX^e siècle, dans une revue jésuite de haut ton, déboulonne la statue du paganisme littéraire qu'avaient dressée, au prix de tant de labeurs, les jésuites du XVII^e siècle. Amusant spectacle !

Quel scandale et quel paradoxe que les enfants catholiques des collèges catholiques connaissent souvent mieux Virgile, ou Racine, ou Shakespeare, et, pour tout dire, les Belles Lettres que les Saintes Lettres ! . . . À y bien réfléchir, est-il tolérable que des baptisés d'« éducation secondaire »,

¹² *L'Enseignement chrétien*, numéro de juin 1932, p. 397.

l'élite des Français catholiques, aient, au terme de six ou sept ans d'études, une connaissance si imparfaite de l'Évangile (ce qui est proprement stupéfiant) et encore plus de la Bible ? Eh quoi ! est-ce qu'au moins (je ne suis pas exigeant) avec La Fontaine ils ne devraient pas apprendre des *Proverbes* tout ce qu'ils en peuvent savoir ? N'est-ce pas la sagesse dictée par Dieu ? On veut les faire prier ? Que connaissent-ils des cent cinquante Psaumes ? Et combien de collégiens pourraient réciter le *Miserere* ? Les Psaumes, le pain du moyen âge chrétien, la Prière Éternelle, ne devraient-ils pas avoir une place privilégiée sur la table où leur sont servies les *Géorgiques*, ou le *Cid*, ou la *Tristesse d'Olympio* ? Serait-il impossible de leur donner un saint Paul à leur mesure ? À ne parler que d'un point de vue exclusivement littéraire, oublie-t-on que La Bruyère, dans ses *Ouvrages de l'Esprit*, place Moïse et Isaïe à côté de Pindare ? que Lamartine ne mettait rien au-dessus du « Lyrisme divin » du Livre de Job ? Que l'Évangile de saint Luc — comme nous le rappelait récemment Henri Bremond — est un chef-d'œuvre d'atticisme ? Pour tout dire, le Livre Divin ne devrait-il pas servir le premier à l'instruction, à l'éducation, à à l'« humanisation » d'un jeune chrétien qui, de par son baptême, dépasse la catégorie de l'homme raisonnable et se décrit, avec saint Irénée, « un composé de chair, de raison et d'Esprit de Dieu » ? . . . Il y a là une série d'évidences. Mais, entre les évidences et les systèmes ou les « traditions », il y a plus loin que de la coupe aux lèvres¹³.

Nous le demandons à tout lecteur de bonne foi : cette façon incivile de congédier la racaille païenne diffère-t-elle tellement — compte non tenu de la forme — de celle du cher abbé Alexis Pelletier ? En 1867, bien avant Claudel et le père Théolier, l'abbé Pelletier prêchait, à la dérobée, avec de pauvres brochures canadiennes, une doctrine qui s'étalera, une cinquantaine d'années plus tard, dans de grandes revues catholiques de Paris sans attirer à leurs auteurs disgrâce ou désapprobation. Par quel travestissement de l'histoire pouvait-on incriminer, en 1867, une attitude que défendent, en 1932, les organes les plus orthodoxes du catholicisme français ? Si, au lieu de mourir en 1910, le vaillant polémiste canadien eût vécu encore un quart de siècle, quelle magnifique revanche il eût prise sur ses contradicteurs !

Vous souvenez-vous des emportements de l'abbé Pelletier contre le *beau latin*, cette idole à laquelle on sacrifiait, en 1867, tant d'innocentes victimes canadiennes ? Ici encore, s'il n'était pas passé trop tôt de vie à trépas, le polémiste canadien se fût réjoui de reconnaître son héritier dans la personne du père Théolier : « Chez beaucoup de pédagogues, et des plus pieux, dort l'obscur méfiance contre la *valeur*

¹³ Louis THÉOLIER, *Études*, 20 octobre 1932, p. 139.

littéraire des Livres divins. Pour eux, la diffraction est complète: aux Grecs et aux Romains la beauté de la forme, aux Livres saints la vérité du fond ¹⁴. »

On n'a pas oublié, non plus, les nombreux paragraphes où l'abbé Pelletier exhorte les éducateurs à la pratique des textes sacrés, de préférence aux histoires ou aux légendes mythologiques. À une cinquantaine d'années de distance, un autre éducateur français donne la main au professeur canadien:

Une simple grâce dans le cœur d'un saint François d'Assise ou d'un saint Jean de la Croix, d'une sainte Catherine de Sienne ou d'une sainte Thérèse d'Avila, vaut tout le merveilleux des fausses divinités païennes et donc, peut-être source jaillissante et émouvante d'inspiration sublime, d'idées lumineusement belles, d'amour, d'extatique pureté ¹⁵.

En protestant contre l'ukase janséniste de Boileau, qui redoutait tellement les « mystères terribles » de la foi chrétienne, et en réclamant une étude plus intelligente et plus soutenue des lettres chrétiennes, le père Hostachy s'est rangé aux côtés de l'abbé Pelletier et de tant d'autres éducateurs, canadiens ou français, pour qui l'humanisme gréco-latin n'est pas une fin en soi.

Vers le milieu du siècle dernier, tous ceux qui ne prenaient pas le parti de M^{sr} Dupanloup et de ses disciples contre M^{sr} Gaume et Louis Veuillot faisaient figure de béotiens ignares. On les accusait volontiers de jouer, au sein de l'Église, un rôle d'éteignoir: le raffinement d'esprit, le culte d'un beau terrestre, et nullement pur de tout alliage, semblaient être cotés plus haut que le bon sens et l'esprit évangélique.

Comme les temps sont changés ! Peu nombreux sont aujourd'hui ceux qui là-dessus vénèrent la mémoire de M^{sr} Dupanloup et tiennent à se placer sous son égide. Par delà le tombeau ne retentit plus la grande voix de l'évêque d'Orléans. Dans de petites chapelles, on ne se livre plus à de pieux exorcismes pour chasser une espèce de Belzébuth que certains adorateurs du *beau latin* croyaient voir surgir autrefois, sous les traits de gaumistes proposant avec timidité l'étude du latin prétendument *barbare* de la primitive chrétienté. Des gaumistes convaincus et résolus, on en trouve, au XX^e siècle, à tous les carre-

¹⁴ Id., *ibid.*, p. 140.

¹⁵ Victor HOSTACHY, *Défense et Illustration du XIX^e Siècle littéraire*, p. 234.

fours. Et nul d'entre eux n'est qualifié de docteur ès choses révolutionnaires.

Au cours de son enquête sur l'humanisme gréco-romain, le père François Charmot reçut de nombreuses lettres approbatives du *statu quo*. Ces lettres, avec leurs lieux communs et leurs éloges standardisés, ne révélaient qu'un défaut: celui de rappeler, d'une façon déplaisante, certaine littérature de remèdes brevetés et guérisseurs de tous les maux. L'une d'entre elles toutefois rendit un autre son. Elle portait la signature d'une personnalité: le père Emonet, aumônier régional de la Jeunesse catholique de France, spécialiste de l'apostolat auprès des nouvelles générations de Français, écrivain vigoureux et, depuis nombre d'années, collaborateur remarqué aux *Études*.

La plus vigoureuse dénonciation de l'actuel *statu quo*, c'est lui qui l'a faite avec une sérénité d'esprit et une désinvolture qui eussent ravi au septième ciel le cher abbé Pelletier. Comment ne pas devenir un de ses prosélytes, après avoir lu et médité les denses vérités que voici, même si elles sont énoncées dans le langage de tout le monde:

Tout le problème de l'Humanisme demande à être pensé de nouveau. Nous paraissions vivre sous le mirage du XVII^e siècle français. Il nous semble quasi impossible de concevoir l'apostolat sans l'humanisme. Notre formation est organisée sous l'influence de ce préjugé . . . et de cet autre préjugé qui en découle: il y a une classe dirigeante, et une seule; c'est la classe qui fait les humanités, c'est-à-dire les études secondaires.

En face de cette conception, voici ce qu'on pourrait dire:

Il n'y a rien dans l'Évangile au sujet de l'humanisme.

Jésus-Christ a été « perfectus homo » sans l'humanisme gréco-latin.

Il n'a rien dit en faveur de l'humanisme gréco-latin.

Il a eu à cœur au contraire de bousculer toutes les valeurs terrestres et d'assurer la primauté aux valeurs *surnaturelles*.

Les « *Exercices spirituels* » de saint Ignace, qui ont pour but de nous mettre à l'école de Jésus-Christ, ne disent rien de l'humanisme gréco-latin . . .

L'humanisme est un moyen; ce fut un excellent moyen; mais un moyen seulement, un moyen très utile à un moment donné, peut-être indispensable dans un monde engoué de grec et de latin, si on voulait faire œuvre d'enseignement et s'adresser à la jeunesse . . .

Mais, mais . . .

Que veut-on dire quand on parle, dans le questionnaire, de « raisons profondes et irréfragables pourquoi nous devons maintenir l'enseignement du grec et du latin » (quest. II) ? et de ces « langues mortes » qui doivent transmettre (quest. III) « l'humanisme éternel » ?

Est-ce que Jésus-Christ, la Bible, le catéchisme, l'Église, corps mystique de Jésus-Christ, ne suffisent pas à transmettre « l'humanisme éternel » ?

Il y a mille fois plus de vrai humanisme, et de l'humanisme accessible à tout le monde — attention ! —, dans la culture par l'Évangile de Jésus-Christ que par tous les classiques gréco-latins et même français par dessus le marché . . .

La culture gréco-latine, oui, sans doute, c'est quelque chose. Il faut s'en servir quand on l'a . . . et encore avec discrétion; c'est presque une faiblesse, chez saint Jérôme et d'autres, qu'ils en aient fait tant de cas.

Il faut s'en servir dans un temps et dans un pays où elle est estimée, soit qu'elle puisse devenir une arme contre la religion de Jésus-Christ, soit qu'en la négligeant on laisse croire que le christianisme peut être étranger et indifférent à quelque discipline vraiment humaine.

Mais, mais, mais . . .

1° — Ce n'est qu'un moyen . . .

2° — Un moyen qui n'est aucunement « gratia medicinans ». L'humanisme du XVIII^e siècle a formé Robespierre et tous les grands révolutionnaires . . . Il a abouti à la barbarie.

3° — Un moyen très dangereux, parce que séduisant, parce qu'il donne à l'homme confiance en lui-même . . . parce que facilement on se laisse aller à le *prendre comme une fin*.

Par exemple peut-on penser faire œuvre d'apostolat en formant des humanistes tels quels ?

Aujourd'hui encore est-ce que nos collègues et leurs professeurs n'ont pas parfois une tendance à se replier sur eux-mêmes, à dédaigner tout le reste, comme si la civilisation chrétienne et tout l'apostolat étaient enclos dans les murs du collège ?

Veut-on identifier civilisation latine et civilisation gréco-latine ?

Veut-on imposer le gréco-latin à la future église de Chine, du Japon, de l'Inde, du centre de l'Afrique ?

Ne voit-on pas là le même préjugé que le préjugé que quelques missionnaires ont fait valoir pour s'opposer consciemment ou inconsciemment à la promotion des clergés indigènes ?

Est-il raisonnable de subordonner notre apostolat par l'éducation de la jeunesse au culte de l'humanisme gréco-latin ?

N'a-t-on pas eu raison jadis en Arménie de fonder cinq ou six collèges de 4 à 500 élèves sans latin ni grec ? N'était-ce pas le bon sens ?

Est-ce que notre apostolat en France, à l'heure actuelle et depuis quelques années, n'est pas gêné par le culte du gréco-latin ?

Une des raisons pour lesquelles il y a peu de vocations en France n'est-elle pas que l'apostolat, par l'enseignement des langues mortes, apparaît à certains élèves eux-mêmes comme un apostolat à côté des grands courants de la vie moderne, quelque chose qui n'est même pas l'apostolat, mais la culture de l'humanisme gréco-latin ?

Ne risquons-nous pas, en centrant notre apostolat sur l'humanisme gréco-latin, de le restreindre de plus en plus, de laisser surtout à côté de nous sous d'autres influences les éléments de la jeunesse française les plus neufs, les plus capables d'agir au service du bien public ¹⁶ ?

¹⁶ Père EMONET, *Réponse à l'enquête sur l'humanisme gréco-latin*, extrait de *l'Enseignement chrétien*, juin 1932, p. 399.

Relisons plusieurs fois cette maîtresse page; vouons surtout une grande attention à la dernière phrase où il est question des « éléments les plus neufs » de la jeunesse française et des « influences » autres que celles du catholicisme. En 1867, il va sans dire, l'abbé Pelletier ne pouvait prévoir le développement actuel du socialisme, en marge du christianisme, ni l'avènement du communisme dans la majeure partie d'une Europe titubant sur des ruines.

* * *

Après tant de solennels avertissements, serait-il malséant pour un profane de faire entendre sa voix ? Nous osons ne pas le croire; nous estimons même que, si nous refusions d'exprimer notre pensée, sans équivoque et sans réticence, sur un si grave sujet, on ne manquerait pas de nous taxer de pusillanimité et de couardise. Qu'il nous soit donc permis, avant de clore cette longue enquête, de dresser le bilan de la situation actuelle et d'essayer de porter remède, partiellement du moins, à un mal déjà vieux de plusieurs siècles.

Notre époque catastrophique ne se prête plus aux moyens dilatoires ou aux solutions à l'eau de rose: il faut, en maints domaines, rendre opérants les remèdes les plus énergiques sans quoi c'en est fait de la civilisation occidentale, sinon de la civilisation tout court.

En l'an de grâce 1948, un fait crève les yeux des myopes, des borgnes et même des aveugles: une nouvelle vague de paganisme déferle sur le monde. À certains égards, cette vague est plus forte et plus nocive que celle qui, lors de la Renaissance, éclaboussa tant de belles imaginations et balaya tant de bonnes volontés. À défaut d'autres preuves qu'il serait trop long d'établir, il convient d'en produire quelques-unes provenant de deux pays qui nous sont chers: le nôtre et la France.

« La déchristianisation » en France est « rapide et profonde »; la « masse ouvrière » est déchristianisée « quasi complètement »; les campagnes mêmes « sont très atteintes ». Qui s'apitoie ainsi, en 1925, sur le sort de notre ancienne mère patrie ? Un pessimiste-né ? Un touriste faisant son tour de France en quelques heures ? Un Allemand qui a intérêt à broyer du noir pour le compte d'une nation ennemie ? Non, hélas ! C'est le cardinal Dubois, ancien archevêque de Paris, qui

confie sa peine à l'abbé van den Hout, directeur du *XX^e siècle*, journal de Bruxelles; le numéro du 11 novembre 1925 consigne ces déprimants propos.

« Après deux mille ans de christianisme, dans notre cher pays de France, des vies individuelles en si grand nombre, des foyers innombrables qui abritent cependant des baptisés, nos écoles publiques, nos institutions, nos intelligences, nos cœurs, tout vit en dehors des rayons de ce soleil divin . . . Nous voyons croître tous les jours le nombre des païens . . . » Quel est ce triste sire qui essaie de dessiller les yeux de ses compatriotes ? Un malencontreux braillard ? Une Casandre aux petits pieds et au cerveau ramolli ? Erreur monumentale. Ces lignes sont extraites d'une lettre que le cardinal Verdier adressa à son clergé de Paris, le 8 septembre 1931.

En 1948, c'est-à-dire dix-sept ans plus tard, qui oserait affirmer que la situation s'est améliorée, alors que le communisme lève ouvertement la tête et aspire à la possession du pouvoir ?

Inutile de franchir les mers pour découvrir un mal dont nous subissons ici même de nombreuses atteintes. N'est-ce pas Bergson qui, avant de mourir, constatait que notre civilisation est devenue aphrodisiaque ? Mot canaille, mais juste et qui, dans une large mesure, s'applique à l'Amérique et au Canada. Regardez autour de vous. Dans le tramway, dans les journaux et les revues, aux quatre points cardinaux, aux carrefours de nos villages comme sur la place publique, la nuit comme le jour et trois cent soixante-cinq jours par année, vous ne pouvez, à moins d'être aveugle de naissance, soustraire vos regards à ces milliers de panneaux-réclames, d'affiches colorées qui s'étalent partout avec une parfaite impudeur. Partout ce sont d'appétissantes femmes en maillot ou à peu près dévêtues qui vous proposent d'acheter un savon, un breuvage, de la gomme à mâcher, des parfums, des cigarettes, un bibelot, une potiche, une balayeuse électrique, des huiles végétales, des eaux purgatives et que sais-je encore ? Partout des invitations indirectes aux oaristys; partout des attitudes provocantes et des gestes qui n'ont rien, certes, de liturgique. Voilà l'atmosphère quotidienne dans laquelle évoluent nos étudiants et nos étudiantes. Même s'ils sont triplement blindés contre cet étalage de chairs affriolantes, c'est miracle qu'ils échappent habituellement à de si vastes

et si persistantes conjurations contre la modestie et la pudeur, vertus chrétiennes en train de disparaître de notre vie pour se terrer dans les monastères et les couvents.

Si, en franchissant le seuil du foyer, ces jeunes gens avaient la certitude de dresser une cloison étanche entre eux et le monde païen où ils doivent vivre ! Si, au coin du feu, pendant nos longues soirées d'hiver, il leur était loisible d'oublier tout au moins la rue et ses tristes spectacles et de se retremper en vue de l'accomplissement de la tâche du lendemain ! Trop souvent ils ne peuvent même pas s'accorder pareil privilège. Feuillètent-ils une revue illustrée ou un journal avec section dite comique qu'ils sont de nouveau assiégés par un bataillon de femmes mi-nues ; même les annonces qui paraissent dans nos meilleurs journaux ne sont pas toujours là-dessus à l'abri de tout reproche. Nos enfants demandent-ils à la radio de les distraire que trop souvent leur arrivent, par la voie des ondes, avec les bons mots des comédiens du cru, des chansons lestes, des propos vulgaires ou grivois : autant d'irruptions intempestives dans le sanctuaire de la maison, qui, même avec ses portes closes et ses fenêtres hermétiquement fermées, ne peut désormais se prémunir parfaitement contre le fléau du paganisme.

Similia similibus curantur : on connaît le principe dont s'inspire, en médecine, l'homéopathie. Mais la thérapeutique morale répudie cet adage. Si la jeunesse, au cours de sa vie quotidienne, est déjà trop intoxiquée de paganisme, s'immunisera-t-elle contre tant de miasmes en étudiant et en connaissant davantage les adultères, les impudicités, les faux principes, le dévergondage des dieux et des déesses de l'Olympe ? Poser la question, c'est la résoudre. Ce qu'il lui faut, c'est non pas une meilleure initiation à ces bréviaires du paganisme, mais bien un contact plus fréquent avec les Pères de l'Église, une assimilation plus complète des textes sacrés. Si ces progrès s'effectuent au détriment de l'humanisme gréco-latin, tant pis pour l'humanisme gréco-latin ! Depuis assez longtemps la jeunesse étudiante pétrit l'argile païenne ; qu'elle essaie maintenant de sculpter le marbre chrétien.

Un autre motif devrait inciter nos éducateurs à tempérer leur zèle pour les divinités terrestres de l'Olympe ; sous la direction de maîtres prudents, nos élèves résisteraient mieux à la tentation d'aller, comme alouettes au miroir, vers l'appeau de la renommée païenne.

Quel est le grand problème de notre temps ? Celui qu'il est convenu d'appeler le problème des « masses ». La Révolution française a dépossédé l'aristocratie au bénéfice de la bourgeoisie. Mais le XX^e siècle a vu, un peu partout dans le monde civilisé, la lente montée du socialisme vers le pouvoir. Peu à peu la bourgeoisie perd ses richesses et son influence; son empire baisse, alors que l'astre du peuple monte. Les « masses » réclament leur part de soleil. Et il semble bien que, au fur et à mesure que se dérouleront les destinées humaines, ces « masses » manifesteront davantage leur présence et afficheront avec une vigueur accrue leurs revendications.

De toute évidence, sous peine de sombrer dans les pires catastrophes, les intellectuels doivent aujourd'hui se pencher avec amour sur le peuple, ausculter les battements de son cœur, conjurer ses dangers, tenter de guérir ses maux, alléger ses fardeaux et lui donner l'exemple d'une vie qui s'inspire effectivement du *Misereor super turbam* du Christ lui-même. Refuser d'adopter cette attitude, c'est ouvrir la porte à l'anarchie et au chaos.

Or, ici encore, l'humanisme gréco-latin est un mauvais maître. Essentiellement aristocratique, il fabrique en série de beaux esprits, des causeurs diserts, des piliers de salon ou de boudoir, des érudits ou de fins lettrés, des gens de bon ton, une humanité supérieure dont le commerce est presque toujours un enivrement. Que celui qui a jamais trempé pour de bon ses lèvres dans cette coupe enchanteresse ose, s'il le peut, nier l'évidence d'un pareil fait. Tout imprégnée d'humanisme gréco-latin, avec le faste des grandes familles romaines, l'éclat de leurs fêtes, les merveilles de leurs châteaux et de leurs parcs, animés de jets d'eau et peuplés de statues, le culte de tous les arts et l'influence d'un climat enchanteur, la Renaissance italienne des Borgia et des Médicis a connu une humaine félicité à nulle autre pareille. Trop souvent, hélas ! le ver s'était faufilé au cœur de ces roses qui embaumaient le corsage de tant de belles et jonchaient le sol, dès les mélancoliques lendemains de réunions transformées en débauches orgiaques : trahison des clercs, s'il en fût, alors que le pauvre peuple payait les pots cassés et supportait seul le poids du jour et de la chaleur. « Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne pas à aimer et se trahit elle-même ! » Cette parole de Bossuet a toujours été vraie; elle résume

la vie d'un trop grand nombre d'humanistes italiens des XV^e et XVI^e siècles.

Elle s'appliquerait aussi à la majeure partie des humanistes français du XVII^e siècle ¹⁷.

Un arbre se juge par ses fruits. Quels furent les fruits, au grand siècle, de l'humanisme français greffé sur l'humanisme gréco-latin et s'épanouissant dans la royale majesté de Versailles ?

Sans doute le XVII^e siècle a donné le jour à un humanisme dévot dont l'abbé Bremond a relaté naguère la genèse et les obscurs développements. Ce n'est pas toutefois cet humanisme-là qui conféra au grand siècle sa physionomie propre; ce n'est pas cet humanisme-là dont les manuels de littérature ont popularisé l'histoire. L'humanisme dont se targuent Versailles, son Roi-Soleil, ses courtisans et ses courtisanes, n'a rien, hélas ! de trop dévot: c'est un humanisme aristocratique, volontiers égoïste et insensible à la misère du peuple. « Le malheur de l'humanisme classique, écrit Jacques Maritain, est d'avoir été anthropocentrique . . . L'humanisme anthropocentrique mérite le nom d'humanisme inhumain ¹⁸. » Comme il a raison ! Cette inhumanité se manifestera tout le long du siècle et exercera ses sévices sur les pauvres, les faibles, les opprimés, tous enfants chéris du Christ.

Avec le mot *vulgaire*, le véritable classicisme français enveloppe d'un commun mépris les petites gens. D'un air de dédain Boileau a écrit:

Sitôt que d'Apollon un génie inspiré
Trouve auprès du *vulgaire* un chemin ignoré . . .

Et l'épicurien La Fontaine de renchérir:

Que j'ai toujours haï les pensers du *vulgaire* !

Ainsi repoussé par ces humanistes inhumains, le vulgaire connaît, avec la dureté de cœur de ses semblables, l'inclémence d'une époque plus avide de mondanités que d'amitié et de charité chrétienne.

¹⁷ « Dans l'ordre social, la Contre-Réforme n'a pas apporté, semble-t-il, de rénovation profonde . . . Il reste que la restauration catholique, tributaire, sur ce point, de la Renaissance et de l'humanisme, est demeurée dans son ensemble trop aristocratique » (Joseph LECLERC, *La restauration catholique aux XVI^e et XVII^e siècles*, dans les *Etudes*, 5 octobre 1937, p. 83.

¹⁸ Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, p. 32.

Aussi bien, écoutez le grand Bossuet tonner, devant le troupeau des courtisanes de Versailles, contre les abus du siècle :

Se peut-il faire que vous entendiez la voix languissante des pauvres qui tremblent devant vous, qui, accoutumés à surmonter leur pauvreté par leur travail et par leur sueur, se laissent mourir de faim plutôt que de découvrir leur misère ? C'est pourquoi ils meurent de faim, oui, messieurs, ils meurent de faim, dans les villes, dans les campagnes, à la porte et aux environs de vos hôtels . . . Qu'on ne demande plus maintenant jusqu'où va l'obligation d'assister les pauvres ; la faim a tranché le doute, le désespoir a terminé la question et nous sommes réduits à ces cas extrêmes où tous les Pères et tous les théologiens nous enseignent d'un commun accord que, si l'on n'aide le prochain selon son pouvoir, on est coupable de sa mort ; on rendra compte à Dieu de son sang, de tous les excès où la fureur de la faim le précipite.

À cette extrait d'un sermon sur le mauvais riche il convient de juxtaposer un autre extrait d'un autre sermon que prononça, à la même époque, le père Yves de Paris :

Que penser d'une société où l'on voit équiper les carrosses et les laquais du sang et de la sueur des pauvres ? Je ne fais ici que demander miséricorde au nom du pauvre peuple que des rigueurs insupportables ont réduit à une condition pire que celle des bêtes puisque, après beaucoup de travail, on lui refuse la nourriture . . .

Si les bêtes qu'on a d'emprunt ou de louage meurent ou tombent malades parce qu'on les a trop violentées, on est obligé d'en payer le prix. Les pauvres manœuvres ont porté quasi seuls la peine de gagner leur pain à la sueur de leur visage ; le peu de récompense qu'ils en ont reçu les a réduits à la pauvreté d'où procèdent leurs maladies. Pourquoi le public ne serait-il pas tenu aux indemnités où les lois obligent pour les animaux, je dis, par une raison de justice, quand le motif de la charité chrétienne manquerait ¹⁹ ?

Comment les puissants de Versailles et les bas bleus des salons pouvaient-ils compatir à la misère du peuple et la soulager quand leur existence était rivée à celle du Roi-Soleil, des princes, des princesses ou des favorites et que leurs loisirs se dissipaient principalement au théâtre où évoluaient des rois, des princes, des princesses ou des favorites ? Ils en arrivaient à oublier tout ce qui vivait en dehors de la ville et de la cour et à dédaigner la description des mœurs populaires. Avec leur abus des distinctions sociales, leur morgue, leur étiquette, leurs périphrases — aristocratiques, elles aussi —, ils s'acharnaient à ne pas nommer les objets par leurs noms et notamment les animaux

¹⁹ Henri BREMOND, *Histoire du Sentiment religieux en France*, t. I, p. 473.

de basse-cour, les instruments de travail du paysan et jusqu'aux légumes dont il se nourrissait pour sustenter son corps chétif.

Alors faudrait-il congédier en bloc tout le paganisme littéraire ? En plein XX^e siècle, certains osent le prétendre. Ces disciples de M^{re} Gaume ont bel et bien dépassé le maître. N'est-ce pas l'un d'entre eux qui faisait entendre naguère non pas précisément un « cantique aux colonnes », mais plutôt un hymne aux clochers chrétiens. Après une visite à l'Acropole, il descendit dans la plaine. Des cloches sonnaient l'Angélus. Alors, du sein de son être, lointaine et confuse, une voix surgit et murmura ces paroles :

Temples païens, maisons des faux dieux, il est temps que je vous maudisse.

Et peut-être vous ai-je trop longtemps adorés déjà,

Avec cette déesse, l'Harmonie, toujours présente en vous, tant que votre dévastation n'est pas complète,

Avec tout ce monde, en moi, que vous représentez,

Cet ordre — et ce désordre — païen, qui résiste à la Rédemption de Jésus.

Je maudis votre splendeur dont les prestiges ne servirent qu'à attacher les cœurs à des divinités de néant,

Temples qui n'avez pas la Foi.

Temples sans clochers, temples qui n'avez pas l'Espérance.

Car c'est l'espérance que disent nos clochers chrétiens.

Leur élan,

C'est le geste même des mains humaines tendues vers le ciel.

Et la pointe du clocher essaye de pénétrer dans le ciel le plus loin possible.

Et le clocher tout entier; regardez-le d'un peu loin.

Il n'est plus qu'une aiguille qui relie la terre au ciel, comme d'une couture.

Et cette couture c'est l'Espérance.

Humble comme une petite fille qui ne s'est pas encore aperçue qu'elle est jolie . . .

Cette couture, vous n'arriverez pas à la découdre,

Et vous ne délierez point ce lien nécessaire entre ses enfants et notre Père,

Qui êtes aux cieux.

Et vous ne désespérerez pas l'Espérance,

Témoins de cet orgueil humain qui crut se suffire à soi-même,

Temples qui n'avez pas l'Espérance.

Et l'amour de la Croix triomphera, bien que vous l'ayez jugé folie,

Temples d'avant l'amour ²⁰.

²⁰ Gaétan MONFET, *La pureté d'Athènes*, dans les *Etudes*, 5 juin 1932, p. 592.

Après cette splendide échappée vers le monde des réalités supérieures, il faut bien revenir à la terre et à ses quotidiennes contingences. C'est ici que, bon gré mal gré, nous retrouvons les classiques païens. Ne les vouons pas tous au feu. Ils ne méritent pas tous pareil châtiment. D'ailleurs, sous un même feu, l'or brille et la paille fume.

Avec M^{re} Gaume et l'abbé Pelletier, gardons-nous de pareils excès. Dans la Bastille de l'humanisme païen, ces deux vaillants soldats — qui n'avaient rien du condottiere ni du spadassin — ont pratiqué une brèche. Élargissons cette brèche sans toutefois démolir l'édifice. Avec un air plus pur, faisons parvenir une manne céleste aux assiégés qui ont dû si souvent se repaître des viandes creuses du paganisme. Alors les années qui fuiront nous laisseront comme adieux des souvenirs moins imprégnés d'amertume. Tous ensemble, unis dans le déploiement de communs efforts et dans la poursuite d'un commun idéal, nous porterons plus allégrement, avec le menu fardeau des tâches quotidiennes, les angoisses d'un avenir lourd de menaces.

Séraphin MARION,
membre de la Société royale,
professeur au cours supérieur
de la faculté des arts.

*L'âge de l'uranium**

Le 16 juillet 1945, devant une audience qui comprenait les plus grands savants du monde de la physique et des représentants du gouvernement, de l'armée et de la marine des États-Unis, le premier engin de guerre fondé sur le déclenchement soudain de l'énergie nucléaire, fut mis à l'essai. Les résultats de l'épreuve furent si encourageants que, quelques semaines plus tard, on porta la nouvelle arme en territoire ennemi et là, en deux seuls coups de maître, on réussit à détruire deux villes entières et à faire périr quelque 250.000 citoyens, pour la plupart des civils et parmi eux, des missionnaires, des mères, des enfants.

Quel triomphe pour l'*Homo sapiens* ! Quel magnifique progrès sur la bête qui, après tant de siècles, ne peut tuer qu'un seul individu à la fois ! Les journaux ont immédiatement proclamé une ère nouvelle pour la civilisation: on a appelé ça, l'âge atomique.

Dans quelques siècles, s'il existe encore des gens pour faire l'inventaire du passé, on sera peut-être moins enthousiaste des prouesses de 1945. La physique, ayant rompu sa scandaleuse union avec Mars, aura probablement repris la vie ardue mais saine du laboratoire. Et en ce temps-là, on parlera sans doute de notre époque, comme d'une période de folie collective; 1945 ne sera qu'une étape dans l'histoire troublée du XX^e siècle, ce siècle qui a été marqué au front du sceau de la radio-activité. Pour l'historien de l'an 2.500, la première moitié du XX^e siècle aura été simplement l'âge de l'uranium.

Il y a maintenant cinquante ans, l'uranium et le radium furent découverts en France. C'est aussi là et à cette époque que furent écrites les pages fondamentales de la physique nucléaire.

C'est Henri Becquerel qui a annoncé au monde les mystérieux effets de l'uranium sur la plaque photographique.

Ce sont Pierre et Marie Curie qui, après avoir découvert le radium, ont reconnu et mesuré les divers types de radiations qui en émanent.

* Causerie prononcée lors du déjeuner hebdomadaire du Club Richelieu d'Ottawa-Hull, le 14 avril 1948.

Ce sont eux qui furent aussi les premiers à constater ses effets dans leur chair et à envisager le pouvoir destructeur de ce feu nouveau contre l'invasion cancéreuse.

Les instituts du radium, ces temples de la curiethérapie, se sont depuis élevés un peu partout dans le monde, à Paris, à Varsovie, à Montréal.

Au temps où j'ai commencé mes études médicales, il y avait déjà du radium depuis plus de dix ans à l'Université de Montréal, grâce au docteur Ernest Gendreau. Je garde encore un très vif souvenir de ma première visite dans la petite salle toute blanche de l'édifice de la rue Saint-Denis où l'on gardait le trésor. On y pénétrait après avoir traversé un dédale rempli d'herbes séchées et là se trouvait l'épais coffre de plomb dans lequel le radium continuait, dans le silence, sa désintégration commencée longtemps avant l'apparition de la vie sur la terre. J'appris alors que de cette autodestruction résultait un nouvel élément gazeux, le radon, parcelle infime de matière que mon ami Allaire recueillait dans de minuscules ampoules après une série compliquées d'opérations. Dans l'obscurité, nous pouvions admirer la mystérieuse autoluminescence qui avait émerveillé les Curie.

Pendant ce temps, à l'Institut du Radium de Paris, des chercheurs travaillaient dans le dessein d'améliorer l'efficacité déjà impressionnante de la curiethérapie. L'emploi des éléments radioactifs par voie interne semblait à certains présenter des avantages bien nets. Il y avait probablement aussi des inconvénients.

Afin de savoir où s'arrêteraient les métaux, Lacassagne et Lattés eurent l'idée en 1925, de mettre en contact avec des plaques photographiques, des organes d'animaux qui avaient absorbé du polonium. C'était l'expérience déjà classique de Becquerel qui trouvait son application en biologie. Les résultats furent très intéressants; le polonium tel que prévu, laissa son empreinte là où il était déposé dans l'organisme. On en conclut qu'il y avait pour cette substance, des organes « de rétention » et des organes « d'extraction ».

Ce n'est ni le temps ni le lieu de discuter de la valeur des conclusions de Lacassagne. Un fait bien plus important ressort de ces expériences: on venait de découvrir une nouvelle technique d'exploration biologique.

Cette méthode devint particulièrement utile à la suite des travaux de Frédéric et Irène Joliot-Curie qui leur valurent le prix Nobel en 1934. On pouvait dorénavant, en bombardant le noyau des atomes avec des particules suffisamment accélérées pour vaincre la résistance de la couronne, transformer des éléments en éléments différents ou créer des isotopes à ces mêmes éléments. Parmi ces isotopes, de très nombreux étaient instables, radioactifs.

Avec l'avènement du cyclotron et surtout maintenant grâce au fourneau atomique, des isotopes radioactifs d'éléments qui entrent dans la composition des êtres vivants, sont produits en abondance et en variété croissantes.

Un autre Français, Charles Leblond, travaillant dans les laboratoires de Rochester, de Yale, et de McGill, s'engagea dans la voie tracée par Lacassagne et utilisa le radio-iode (I 108 et I 131) pour l'étude de la physiologie thyroïdienne. Il employa alors des coupes microscopiques d'organes qu'il mit en contact avec des plaques photographiques. L'image « autographique » obtenue était alors comparée avec la préparation histologique originale. Les résultats de ces recherches forment aujourd'hui la base de la théorie la plus accréditée sur le fonctionnement intime de la glande thyroïde.

J'ai eu le grand avantage de connaître Leblond et de travailler avec lui à deux époques: en 1941 d'abord, puis en 1945-1946, alors que nous étions tous les deux revenus de notre service militaire.

En causant de ce qui nous semblait important de faire dans l'après-guerre, nous avons pensé que l'un des projets qui méritaient du temps et de l'effort, serait l'amélioration de la technique autographique, au point d'en faire une méthode d'exploration cytologique. Elle servirait alors à mettre en évidence, certains de ces mécanismes métaboliques qui sont à la base du phénomène vital.

Après une année de travail ardu, nous avions quelque chose, en employant un principe nouveau. Au lieu de considérer la coupe histologique et la plaque photographique comme deux unités nécessairement indépendantes, nous avons détaché l'émulsion photographique de son support et l'avons étalée sur la préparation histologique. Après exposition satisfaisante aux radiations tissulaires et autres traitements appropriés, nous pouvons maintenant examiner au microscope, une

image autographique parfaitement SUPERPOSÉE à la pièce histologique.

Les travaux se sont continués concurremment et en collaboration, à McGill et à l'Université d'Ottawa, depuis mon arrivée en ce dernier endroit. Des améliorations techniques ont été démontrées aux congrès des anatomistes américains en 1947 et 1948.

Un généreux octroi du Conseil national des Recherches nous a permis, cette année, d'ajouter au personnel et à l'instrumentation du laboratoire d'histologie afin d'entreprendre avec le radio-phosphore, l'étude de l'entrée et de la sortie de cet élément dans les os et les dents.

C'est quand même avec amertume et crainte que l'on doit toujours se rappeler que les usines nucléaires de Oak Ridge, de Hanford et de Chalk River, lesquelles nous fournissent les isotopes radioactifs, ont été établies pour un tout autre but. Certaines gens sont même prêts à blâmer la science pour le marasme dans lequel le monde vit présentement. Quelques savants, il est vrai, ont péché . . . peut-être avec une bonne intention. Robert Oppenheimer, directeur du « laboratoire » de Los Alamos où l'on fabriqua les premières bombes atomiques, écrivait dans le journal *Technology*, un article rapporté par *Time*, livraison de février 1948, dans les termes suivants :

The experience of the war . . . has left us with a legacy of concern . . . Nowhere is this troubled sense of responsibility more acute . . . than among those who participated in the development of atomic energy for military purposes . . . The physics which played the decisive part in the development of the atomic bomb came straight out of our laboratories and our journals . . . In some sort of crude sense which no vulgarity, no humor, no overstatement can quite extinguish, the physicists have known sin; and this is a knowledge that they cannot loose.

Devant l'énormité du cataclysme d'une guerre atomique, les savants, plus que quiconque, se rendent compte du danger. Ils ont peur et ils le disent.

Le professeur Albert Einstein dont le génie mathématique a contribué, pour une large part, aux découvertes récentes, écrivait en mai 1947 :

Through the release of atomic energy, our generation has brought into the world, the most revolutionary force since prehistoric man's discovery of fire. The basic power of the universe cannot be fitted into the outmoded

concepts of narrow nationalisms. For there is no secret and there is no defense; there is no possibility of control except through the aroused understanding and insistence of the peoples of the world.

L'idée est effarante et le danger est imminent. Dans un article pour *Colliers'* en janvier 1946, le professeur Harold-C. Urey disait ceci:

Other issues wait. Other problems will stand delay. But the main race between man's powers for evil and his powers for good, that race is close to a decision. The bomb is fused. The time is short.

La cause réelle ? Cherchons-la dans les paroles prophétiques de Pierre Curie, lors de la réception du prix Nobel à Stockholm, le 6 juin 1906:

On peut s'imaginer que le radium dans des mains criminelles, peut devenir très dangereux et on peut se demander si l'humanité a vraiment quelque chose à gagner en découvrant les secrets de la nature, si elle est prête à profiter de ces connaissances ou si elles ne lui seront pas nuisibles. L'exemple des découvertes de Nobel est caractéristique. Ses explosifs puissants ont permis à l'homme d'accomplir des travaux admirables. Ils sont devenus par contre, un terrible moyen de destruction dans les mains des grands criminels qui conduisent les peuples à la guerre.

Quelques savants ont peut-être péché, mais en cette heure où le châtement semble si prochain, tous demandent au Ciel miséricorde pour le monde.

Léonard-F. BÉLANGER,
professeur titulaire d'histologie
et d'embryologie à la faculté
de médecine.

L'enseignement de la philosophie en Italie

INTRODUCTION.

Héritière directe de la civilisation classique gréco-romaine, l'Italie tient aujourd'hui, comme toujours, la première place dans la spéculation philosophique, même si elle semble parfois surpassée par d'excellents penseurs de nationalités différentes, en particulier par les Allemands et les Anglais. On dit donc justement que l'Italie est restée fidèle à l'énoncé de Dante Alighieri dans le *Convivio* lorsqu'il appelle la philosophie « quella mensa dove lo pane de li angeli si manduca ! e miseri quelli che con le pecore hanno comune cibo ! » (DANTE, *Conv.*, 1, 1, 7).

Le concept que l'on se forme en Italie de la philosophie est celui indiqué par le mot lui-même : amour du savoir. C'est pourquoi, dans l'étude de la philosophie, nous aimons, avant tout, refaire toutes les étapes de l'esprit, nous fondant sur la conviction que dans l'inquiétude de la recherche et dans l'examen de la pensée, l'intelligence trouve une voie ouverte à de nouvelles acquisitions. L'esprit, en effet, ne se contente pas d'un point d'arrivée ; il tend à progresser sans cesse davantage.

LES UNIVERSITÉS ITALIENNES.

Par suite de la chute de l'Empire romain d'Occident¹ et des invasions barbares, l'Italie se trouva privée de ses principaux centres

¹ L'Empire romain de la fin du V^e siècle après Jésus-Christ comprenait à peu près les territoires correspondant aujourd'hui à toute l'Europe occidentale et centrale (sauf l'Allemagne), à l'Angleterre méridionale, l'Autriche, la Yougoslavie, la Grèce, la Turquie, la Syrie, la Palestine, l'Égypte septentrionale, la Cyrénaïque, la Tripolitaine, la Tunisie septentrionale.

En 395, à la mort de l'empereur Théodose, l'Empire romain, déjà divisé moralement en deux par le transfert de la capitale de Rome à Constantinople sous Constantin (330), était définitivement partagé entre les fils de Théodose, Arcadius (fils aîné) et Honorius (fils puîné). Ils héritèrent respectivement de l'Orient avec Constantinople pour capitale, et de l'Occident, auquel appartenait l'Italie, avec Milan (jusqu'en 403) et ensuite Ravenne comme capitales.

d'instruction. La culture romaine désormais vieillie et décadente, sans être totalement engloutie sous les assauts de la jeune et violente barbarie germanique, dut cependant accepter des idées qui n'étaient pas siennes et des formes de vie inaccoutumées. Lentement il en sortit la nouvelle civilisation médiévale composée de deux caractères bien apparents : l'élément romain et l'élément germanique.

Par bonheur, grâce au siècle pontifical, la nouvelle ère chrétienne avait poussé de plus profondes racines en Italie qu'ailleurs. L'Église catholique, avec sa grande force morale, réussit rapidement à fondre ces deux éléments en un tout harmonieux, même si la conciliation semblait de prime abord impossible.

C'est ainsi qu'au moment où tout parut se précipiter dans le gouffre immense de la barbarie et de l'ignorance, les saints religieux, par leur travail assidu de l'étude et de la transcription, conservèrent à l'intérieur des monastères² le patrimoine très précieux de la Grèce et de Rome. Bientôt un nouveau rythme d'activité et de vie surgit des monastères de Bobbio³, de Subiaco, du Mont-Cassin⁴, de Squillace, remplissant ainsi une très noble mission sociale.

La guerre éclata bientôt entre les deux frères par suite de l'antagonisme politique. L'armée d'Arcadius envahit l'Italie, entraînant ainsi la descente des barbares : Slaves, Germains, Russes occidentaux (appelés Huns, Vandales, Goths, Lombards, etc.) et l'expulsion du dernier empereur romain, Romulus Augustulus, et avec elle la chute de l'Empire (c. 476). L'Empire oriental, lui, dura jusqu'en 1453.

² Les principaux monastères d'Italie furent ceux de Bobbio, de Subiaco et du Mont-Cassin.

³ Le monastère de Bobbio s'éleva dans la vallée de la Trébie à la fin du VI^e siècle par les soins du moine irlandais saint Colomban.

⁴ Les monastères de Subiaco et du Mont-Cassin furent fondés par saint Benoît de Nursie au début du VI^e siècle. Celui du Mont-Cassin eut une importance particulière dans l'histoire du monachisme occidental, ayant toujours été le siège de l'Ordre de saint Benoît, le fondateur du monachisme occidental.

Le monastère ou l'abbaye, comme nous l'appelons, eut aussi une importance artistique incalculable. Détruit en 581 environ par Zotone, duc de Bénévent à la tête des Lombards, il fut reconstruit entre les années 729 et 741 par Petronace di Brescia qui s'y était retiré avec quelques hommes depuis 717. Vers 790, l'abbé Teodemaro y fit ériger la magnifique église au Sauveur. Le 4 septembre 883 les Sarrasins incendièrent le monastère et le 22 octobre ils brûlèrent aussi l'église.

En 1058, l'abbé Désiré, fils de Landulphe, prince de Bénévent, en commença la reconstruction qui fut complétée en 1071. Un violent tremblement de terre le détruisit de nouveau le 9 septembre 1349. Il fut réédifié et flanqué d'une petite église entre les années 1357 et 1376.

Le monastère et l'église subirent des agrandissements dans les premières décades du XVII^e siècle. De multiples agrandissements et embellissements en firent le plus beau monument de l'Italie et l'un des plus magnifiques du monde. En février 1944, les bombardements aériens et terrestres des armées anglo-américaines contre les Allemands barricadés aux alentours, l'anéantirent complètement.

Pendant que l'ignorance se généralisait, le moine créait par son étude et son travail dans le silence des murs sacrés, les fameuses bibliothèques où les générations nouvelles se rassembleraient quelques siècles plus tard pour apprendre le droit, la philosophie, les mathématiques, etc. Ainsi furent créés les premiers cénacles ou groupes d'hommes d'étude qui constitueront plus tard nos universités⁵.

Ces universités n'eurent alors ni la signification ni la tâche de nos universités modernes; elles signifiaient, comme nous l'avons dit plus haut, la réunion d'une équipe ayant les mêmes buts et des intérêts identiques. Elles s'appelèrent d'abord « corporations ».

Et tout comme il y avait les corporations d'arts et métiers, il y eut aussi celles dont la fin était de vaquer, dans une fraternité de travail et de buts, à l'étude et au développement des diverses sciences et doctrines (d'où « le nom d'artes, officia, scholæ, ministeria⁶ »).

Ensuite, le besoin pour la science d'une organisation rigoureuse et disciplinée, modelée sur la nouvelle société politique qui en Italie avait été à l'origine de la Commune libre, donna naissance à cette union démocratique « entre maîtres et élèves dont l'ensemble devait par la suite constituer l'athénée. D'où la nécessité d'organiser pour les étudiants une *Universitas*, tout comme il existait une *Universitas* ou une *Communio* pour les membres de la nouvelle administration ou gouvernement appelé communal, avec des rapports étroits, un respect réciproque, mais aussi avec des moyens différents — les fins à atteindre étant trop disparates. Ainsi l'ensemble des étudiants (avec leurs maîtres) ne forma pas une école, mais une université, c'est-à-dire la réunion de tous les étudiants respectant leurs « domini » ou maîtres, s'appuyant sur eux [. . .] et voulant accomplir leur travail, augmenter leur savoir et conquérir le titre d'expert dans les lois, ou mieux celui de « docteur⁷. »

Sa destruction, comme celle d'innombrables autres monuments italiens, jette une ombre sur la civilisation traditionnelle anglo-américaine, même si ces ruines sont dues aux exigences de la guerre. La perte est immense non seulement pour l'Italie, mais pour le monde entier.

⁵ L'Université de Bologne qui compte parmi les plus anciennes de l'Europe remonte au début du XI^e siècle.

⁶ F. VALSECCHI, *Le corporazioni nell'organismo politico nel Medio-Evo*, Milano, Alpes, 1931.

⁷ A. SORBELLI, *Storia dell'Università di Bologna, Medio Evo*, Bologna, Zanichelli, 1944, vol. 1, p. 57.

L'ambiance était adaptée à la culture parce que la société italienne, impressionnée par l'obscurantisme dans lequel elle était demeurée si longtemps, et remplie d'admiration pour l'œuvre merveilleuse accomplie par les moines durant la longue période de la domination barbare, se donnait à l'étude avec foi et enthousiasme, avec amour et sérieux.

Les diverses disciplines furent groupées dans les arts du *Trivium*, c'est-à-dire la grammaire, la dialectique et la rhétorique, et du *Quadrivium*, c'est-à-dire l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie.

On étudia avec grande passion les œuvres des anciens et particulièrement celles d'Aristote qui, jusqu'à saint Thomas, demeura l'unique auteur admiré pour l'immense somme de savoir contenue dans ses écrits, au point que Dante Alighieri le surnommait « Maestro di color che sanno » (DANTE, *Inf.*, IV, 131).

LA PHILOSOPHIE EN ITALIE DURANT LE MOYEN ÂGE.

« L'étude progressive, aimée, patiente et toujours plus dégagée de préconceptions intellectualistes, de la philosophie, de la morale et en général de l'antiquité classique, est sans doute l'un des signes les plus remarquables, sinon le plus important de ce grand renouveau qui, entre le XIII^e et le XIV^e siècle, porta une nouvelle civilisation à s'affirmer progressivement. Cette civilisation est plus ouverte et humaine; elle est encore chrétienne, mais elle reste désormais étrangère aux exagérations ascétiques; elle est catholique et cependant elle désire élargir les horizons de la pensée et rajeunir les formes de la coutume⁸. »

Mais la « sainte » et « ardente » passion pour l'étude de la philosophie a des origines qui remontent au delà du bas moyen âge.

On a dit qu'Aristote avait été l'auteur le plus étudié du moyen âge. Bien qu'il anime toute la philosophie scolastique, le Stagyrte est désormais dépassé à la fin du moyen âge: et Dante lui-même qui conçoit son monde poétique avec tant d'adhésion aux schèmes médiévaux et scolastiques, construit ses travaux, spécialement *La Divine*

⁸ N. SAPEGNO, *Compendio di Storia della Letteratura Italiana*, Firenze, La Nuova Italia, 1941, vol. 1, p. 165.

Comédie, avec une richesse de passions parfaitement humaines⁹. Si bien que saint Thomas semble clore avec ses *Summæ*, la longue période hellénistico-romaine et patristique. Vraiment, l'Alighieri est le dernier représentant de la scolastique.

LA PHILOSOPHIE, DE L'HUMANISME À NOS JOURS.

Toutefois, durant l'humanisme, l'étude de la philosophie revêt un aspect plus naturaliste et humain. Aristote est remplacé par Platon dont les œuvres, recherchées et étudiées, subissent des interprétations tendant par-dessus tout à l'harmonisation du platonisme et du christianisme, comme saint Thomas l'avait fait pour Aristote.

Il en sort deux courants qui, malgré leur mise en valeur par l'autorité de maîtres savants, laissèrent la philosophie dépourvue de méthode organique et didactique qui en aurait fait une nouvelle science. Et si par hasard il y a un système quelconque de philosophie, il sert seulement à présenter différents systèmes d'autres penseurs, soit pour les réfuter, soit pour les défendre.

Au milieu du XVI^e siècle, le mouvement de la Réforme et de la contre-Réforme donna aux Jésuites l'occasion de monopoliser l'école, particulièrement en Italie. Ils eurent les chaires les plus réputées, et en philosophie ils remirent en honneur la doctrine aristotélico-thomiste qui, la chose est claire, était le plus en relation avec le catholicisme d'où la Réforme était sortie.

Il était donc logique que les Jésuites fissent obstacle aux nouvelles théories et aux interprétations subjectives de telle ou telle doctrine et surtout qu'ils combattissent le naturalisme philosophique.

Fait indubitable, les Jésuites ont donné à l'école une grande impulsion d'où provint un incalculable bienfait. Ils « dispensaient non seulement l'instruction religieuse, mais encore l'éducation séculière du temps, et ils le faisaient avec un succès tel qu'ils attiraient même des étudiants des communautés protestantes.

⁹ Pétrarque en effet négligera complètement les études philosophiques y compris l'étude des scolastiques qui avaient d'autre part influencé beaucoup les œuvres de Dante. Il faut cependant tenir compte d'une brève esquisse philosophique dans le *Secretum*, dans *Remedia utriusque fortunæ* et dans un autre écrit quelconque de moindre importance.

« Destiné à l'éducation des dirigeants, l'Ordre avait conséquemment peu d'intérêt pour l'éducation des masses. On institua deux espèces d'écoles, les collèges inférieurs et les collèges supérieurs; les premiers correspondant aux gymnases, les seconds aux universités et aux séminaires théologiques ¹⁰. »

De leurs écoles sortirent de nouveaux maîtres animés d'un zèle ardent, préoccupés des effets désastreux de la Réforme et remplis d'admiration pour les fruits bienfaisants de la contre-Réforme. Évaluant avec sagesse le bien et le mal de ces deux phases de l'histoire politique et religieuse, ils orientaient consciencieusement les esprits sur la route de la sagesse et du savoir.

La société, frappée de surprise et apparemment perdue, considérait les Jésuites avec une certaine défiance, à cause de leur influence envahissante. Après un premier mouvement d'aversion, elle se groupa autour des savants religieux, uniquement désireuse de sauver son patrimoine moral et catholique en face de la corruption des hérésies nouvelles.

Il se forma alors un nouvel esprit encyclopédique et cosmopolite animant dans les âmes un désir presque aventurier, un besoin d'évasion des limites de la vie étroite et immobile de la province, une soif de connaître et d'observer ce qui se passait hors des confins de la patrie pour en tirer les conclusions opportunes. Chacun aimait se montrer au fait des conquêtes croissantes de la pensée scientifique et des progrès de la philosophie; toute personne renseignée sur la doctrine des grands maîtres du siècle en discutait. Une lumière nouvelle émanait de ces maîtres et se diffusait sur une phalange respectueuse de disciples. Ceux-ci, formés par leurs maîtres à l'étude du concret, rénovèrent l'austère pureté de la pensée philosophique, élevant l'âme à la pleine contemplation du vrai.

Le mérite principal des Jésuites réside dans le fait d'avoir été à l'origine des réformes scolastiques qui furent par la suite mises en œuvre non seulement à travers l'Italie, mais dans l'Europe entière avec des fruits abondants et un heureux résultat.

¹⁰ P. MONROE — E. CODIGNOLA, *Breve corso di Storia dell'Educazione*, Traduz. S. Caramella, Firenze, Vallecchi, 1933, vol. 1, p. 119.

LES PREMIÈRES RÉFORMES SCOLAIRES ET LES PREMIÈRES FORMES D'ÉCOLE À TENDANCE ET À PROGRAMME UNIQUES EN ITALIE.

Mais à partir de cette époque il est bien difficile de suivre avec exactitude et précision le développement de l'école en Europe en général et en Italie en particulier. Il est également difficile d'en retracer tout le processus. Je ne crois pas à la nécessité d'un pareil travail pour atteindre le but proposé ici. Cette difficulté provient de ce que nous ne pouvons pas parler de tendance scolastique unique; le genre et la méthode de l'école variant selon le régime politique qui changeait d'un État à l'autre, et en Italie, malheureusement, de région à région, et très souvent de cité à cité, par suite du démembrement politique de la nation.

D'où le besoin de remonter à 1859 pour trouver les premiers germes d'uniformité de méthode et de direction dans l'école italienne, alors qu'après une série de victoires et de défaites, d'espérances et de craintes dues à la longue période de notre *Resorgimento*, on commença, avec la paix de Villefranche (11 juillet 1859) et avec les révolutions et les annexions dans l'Italie centrale, l'unification de l'Italie qui devait faire de Rome la capitale du pays (2 juillet 1871¹¹).

À partir de ce moment seulement pouvons-nous parler de «réforme» scolaire et d'«unité» de méthode et de programme.

En effet la première loi donnant une norme précise pour un programme scolaire et organique est la loi du 13 novembre 1859, n° 3725, appelée Loi Casati, du nom du ministre de l'Instruction publique qui la formula. À l'article 51 du chapitre II, titre II, elle établissait le programme suivant pour l'université: faculté de philosophie et lettres: 1° logique et métaphysique; 2° philosophie morale; 3° histoire de la philosophie; 4° pédagogie; 5° philosophie de l'histoire. L'éclaircissement et le commentaire suivant accompagnait la loi:

¹¹ Après la conquête de Rome (20 septembre 1870) «le 2 octobre 1870, à la suite d'un grand plébiscite, Rome déclarait son annexion à l'Italie... En juin 1871 le gouvernement se transportait à Rome et le 2 juillet Victor Emmanuel II entra solennellement dans la ville éternelle» (Alfonso MANARESI, *Storia Contemporanea per i Licei*, Milano, Trevesini, p. 168).

Après l'occupation de Rome par les soldats du roi «une commission gouvernementale était immédiatement constituée et peu après un plébiscite (40.785 voix contre 46) consacrait l'annexion de Rome au royaume d'Italie» (C. BALBO, *Sommario della Storia d'Italia*, Milano, Alpes, 1927, p. 611).

Ces diverses matières seront enseignées, selon les possibilités, là où existent les facultés en question. Cependant, l'enseignement de la faculté de philosophie et des lettres ne sera pas donné complètement et les grades académiques auxquels elle prépare seront conférés seulement à l'Université de Turin, à l'Académie de Milan et à l'Institut universitaire de Chambéry. Dans les autres universités, on enseignera la philosophie et la littérature dans les limites d'une aide profitable aux études des diverses facultés qui y sont instituées ¹².

Et à l'article 191 du titre III, chapitre I: « Les enseignements du second degré sont: 1. la philosophie ¹³ . . . »

LES RÉFORMES SUCCESSIVES.

Des réformes subséquentes (1870; 1911) laissèrent presque sans changements les programmes de la Loi Casati tant pour l'université que pour le lycée.

Le décret royal du 28 septembre 1913, n° 1213, approuva les horaires et les programmes d'enseignement pour les sections dans les gymnases et les lycées, et ils entraient en vigueur à partir du premier octobre 1913 ¹⁴.

Ce décret introduisait, entre autres, des programmes bien déterminés pour l'enseignement de la philosophie dans les lycées: 7 heures par semaine (3 heures dans le II° et 4 heures dans le III° cours) pour le lycée moderne; 9 heures par semaine (3 heures dans la II° et 6 dans le III° cours) pour le lycée classique ¹⁵.

Mais même à cette époque la philosophie n'était pas enseignée comme on le fait aujourd'hui.

Suit le programme dû à la réforme du décret royal pré-cité:

a) pour le II° cours les lycées: sciences juridiques et économiques (servant de préparation, bien qu'élémentaire, au doctorat en lois);

b) pour le III° cours des lycées au contraire, un vaste programme de philosophie, et précisément parce que très vaste, traité d'une façon fort superficielle et presque à la hâte. Le voici ¹⁶: « Introduction

¹² Il y a présentement 22 universités en Italie, dont 17 d'Etat, 4 libres (Ferrare, Camerino, Pérouse, Urbino), une catholique (Milan). En 1859, la Lombardie étant seule unie au Piémont, les universités du nouveau royaume étaient encore très peu nombreuses.

¹³ Le lycée appartenait au second degré.

¹⁴ M. TOVAJERA, *Codici annotati dell'Istruzione. Istruzione Media e Normale*, Città di Castello, Casa Editrice Lapi, 1914, vol. 1, p. 145.

¹⁵ *Ibid.*, p. 146.

¹⁶ M. TOVAJERA, *op. cit.*, p. 168 et suiv.

psychologique. La personne humaine et les sciences qui l'étudient. La psychologie. La conscience, analyse de la vie interne cognitive affective et volitive. Notions de logique. Les fondements (principes) logiques. Le concept, le jugement, le raisonnement. Schèmes et exemples d'inférences et de démonstrations. La méthode (méthode inductive et déductive, l'analogie, l'hypothèse, la probabilité). La science. Classification des sciences. Les méthodes des sciences mathématiques, physiques et morales. La recherche historique. La science et l'activité pratique. La science et l'art. La science et la philosophie. Le problème de la connaissance: origine, objet, valeur de la connaissance. Éléments d'éthique. La personnalité morale. Fondements psychologiques et sociaux de la morale. La morale et le droit. Le gouvernement des personnes et de la société civile par le moyen des idées, des affections et de la volonté. L'individu et l'État. La doctrine des valeurs morales. Le progrès moral. Les idéals moraux et sociaux du temps présent. Exposition orale du contenu de lectures philosophiques. »

Au nombre des ouvrages à lire en particulier, le programme indique un très grand nombre d'auteurs, sans restriction dans le choix, de Socrate aux principaux philosophes contemporains (Xénophon — pour autant qu'il se réfère aux œuvres de Socrate, — Platon, Aristote, Cicéron, Descartes, Pascal, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, Manzoni, Romagnosi, Gioberti, Ardigò, etc.).

Le décret royal du 6 mai 1923, n° 1054, introduisait l'histoire de la philosophie, distincte du reste du programme; et le décret royal du 31 décembre 1925, n° 2473, ordonnait que l'étudiant au lycée devait connaître, outre l'histoire de la philosophie, quatre ouvrages par lecture directe faite dans le texte des auteurs appartenant aux âges suivants:

- 1° philosophie ancienne;
- 2° philosophie du christianisme;
- 3° philosophie pré-kantienne;
- 4° philosophie de Kant et suivante;
- 5° philosophie contemporaine,

et il ajoutait que l'histoire de la philosophie ne devait pas être séparée de l'histoire politique.

Nous avons ici une innovation importante, puisque, à partir de cette date, le professeur de philosophie au lycée est le même que celui d'histoire.

Pour l'université, au contraire, le professeur de philosophie est autre que celui de l'histoire politique comme nous le verrons.

Le décret royal du 10 juin 1933, n° 892, n'apporte à peu près aucune modification au programme tracé par le décret du 21 décembre 1925, n° 2473.

Le décret royal du 10 juin 1937, n° 876, modifie sérieusement le programme en l'abrégeant, mais en le rendant aussi beaucoup plus clair parce que, même en conservant en général la subdivision en quatre grandes époques, comme l'avaient fait les lois citées ci-dessus, il divise le programme en trois années, de la façon suivante :

- 1° des origines à la Renaissance;
- 2° de la Renaissance à Kant;
- 3° de Kant à nos jours.

Ce système demeure encore en vigueur, ayant été reconnu le meilleur.

COMMENT L'ENSEIGNEMENT EST DÉPARTI.

L'enseignement philosophique est donné à deux moments bien distincts :

1° à l'école moyenne supérieure¹⁷ dans les seuls cours de lycée classique, lycée scientifique, école normale;

2° à l'université dans les seules facultés de lettres-philosophie pour le doctorat ès-lettres, et de philosophie-pédagogie pour le doctorat en philosophie et pédagogie.

Pour les trois branches de l'école moyenne supérieure (lycées classique et scientifique, école normale supérieure) les programmes de philosophie sont identiques, mais la philosophie est particulièrement

¹⁷ Avec la réforme de l'école sous le ministre Bottai (1939), l'école moyenne italienne a été divisée en deux parties :

a) l'école moyenne unique; trois années de cours avec programme identique pour tous;

b) l'école moyenne supérieure: cinq années. On y accède après trois années d'école unique. Elle comprend toutes les autres branches de l'école, c'est-à-dire: lycée classique et scientifique pour l'admission à l'université; école normale pour le brevet de maître; l'institut commercial pour le diplôme de comptable, l'institut technique pour le diplôme d'arpenteur, d'autres cours semblables comme ceux d'expert arpenteur, de technicien expert, etc.

soignée au lycée classique, car là seulement on peut accéder au doctorat en droit, en lettres, et en philosophie-pédagogie. Le lycée scientifique donne accès à tous les autres doctorats (à l'exception des trois doctorats octroyés par le lycée classique). Seuls les doctorats en langues étrangères, en « Magistero », en pédagogie peuvent être obtenus avec le diplôme d'instituteur ¹⁸.

Pour ces deux derniers cours donc, la philosophie, bien qu'enseignée, n'est pas approfondie par le professeur comme dans le lycée classique.

À l'école moyenne supérieure le programme de la philosophie est divisé en deux parties distinctes:

- 1° l'histoire de la philosophie;
- 2° les ouvrages d'auteurs déterminés.

Avec l'histoire de la philosophie, on suit le développement et l'évolution de la pensée philosophique à partir des tout premiers penseurs jusqu'à nos jours. L'étudiant apprend ainsi à connaître quelles sont les diverses phases de la pensée philosophique et les tendances différentes de tous les philosophes, l'époque où ils ont vécu, leurs rapports réciproques, l'utilité ou les désavantages de leurs doctrines pour la société.

C'est seulement avec cet esprit et cette division et subdivision qu'il sera possible de comprendre la philosophie. En sorte que par l'analyse exacte des doctrines anciennes et modernes, chacun des faits, même abstrait, se trouve mis en rapport direct avec le monde réel.

Par l'étude des ouvrages d'au moins six des principaux philosophes (deux pour chaque époque selon la division faite à la page 455) l'étudiant connaît directement la doctrine de chaque auteur et, sous la direction du professeur, il juge de la valeur et de l'importance de telles doctrines.

Et comme celui qui enseigne la philosophie à l'école moyenne supérieure est presque toujours le professeur d'histoire politique et civile, l'élève n'est jamais privé de la connaissance du rapport de l'une à l'autre, tout comme il n'est jamais privé de l'examen sage et

¹⁸ Avec le diplôme de comptable et d'arpenteur (voir note 17-b) on peut arriver au doctorat en économie et en commerce. Je ne sache pas que les autres diplômes donnent droit d'entrée à l'université.

très utile des diverses phases historiques, politiques et philosophiques qui concourent à lui former un caractère bien défini et mûri.

Voilà qui constitue une quasi-démonstration que les faits de la vie sont continuellement interprétés par la conscience par laquelle l'homme édifie et affermit sa propre personnalité morale, se reconnaissant légitimement des droits déterminés, s'imposant des devoirs et tendant à réaliser des idéals supérieurs de perfectionnement individuel et de progrès social.

Les sujets particuliers développés dans les programmes sont comme des points de repère destinés à clarifier la direction à suivre pour que l'enseignement de la philosophie au lycée intègre la culture littéraire, historique et scientifique représentée par les autres matières et, en même temps, persuade les jeunes de l'importance et de la dignité des idées générales et des synthèses, montrant leur rapport avec la vie moderne plus intensément agitée aujourd'hui qu'autrefois.

À l'école moyenne supérieure, le professeur n'expose jamais sa pensée personnelle; il se limite à expliquer la doctrine des philosophes étudiés.

À l'université, tout en gardant le même plan d'étude, l'enseignement de la philosophie est départi différemment à la faculté des lettres et à la faculté de philosophie-pédagogie. À la faculté des lettres, la philosophie est considérée comme matière secondaire juxtaposée aux disciplines fondamentales; c'est pourquoi les examens de philosophie sont appelés facultatifs ou complémentaires. Au contraire, comme nous l'avons vu¹⁹, dans la faculté de philosophie-pédagogie conférant le doctorat en philosophie et en pédagogie, l'enseignement de la philosophie revêt une importance particulière.

Malheureusement nous devons regretter en Italie, même aujourd'hui, un certain désintéressement pour cette discipline qui au contraire mériterait beaucoup plus d'attention. Nous avons vécu deux grandes guerres à peu de distance, entre lesquelles s'intercale une « révolution²⁰ », qui ont peu à peu bouleversé l'esprit en Italie. La vie spéculative en est restée ébranlée. Nombreux sont ceux, je ne dis pas parmi les savants, mais certainement parmi ceux qui auraient pu

¹⁹ Pages 455-456.

²⁰ La révolution faciste.

le devenir, qui ont délaissé l'application philosophique profonde. Ils se justifient souvent en affirmant que la philosophie est « quelque chose d'infiniment abstrus, une espèce de science occulte révélant ses trésors de vérité à un petit nombre d'initiés seulement ».

Beaucoup de gens, parmi les non initiés, « s'inclinent évidemment avec révérence devant ce sanctuaire mytérieux du savoir, enviant volontiers les fortunés qui y ont accès, mais pour leur part, ils sentent devoir se tenir à distance ²¹ ».

Normalement, à l'université, tant dans l'une que dans l'autre des facultés où l'on étudie la philosophie, le programme ou le plan des études comme nous le nommons dans notre langage académique, est toujours identique, à tel point que le professeur est toujours le même et que les étudiants suivent les cours ensemble. Il existe cependant une légère différence. La faculté de lettres, par exemple, n'étudie pas la pédagogie.

Les branches ou subdivisions de l'enseignement universitaire sont ordinairement au nombre de quatre (elles peuvent cependant varier d'une université à l'autre):

- 1° histoire de la philosophie;
- 2° philosophie théorique;
- 3° philosophie morale;
- 4° pédagogie.

Les professeurs des diverses branches ne sont pas ordinairement les mêmes, mais il n'est pas rare que le professeur de philosophie théorique enseigne aussi l'histoire de la philosophie et que celui de morale soit chargé du cours de pédagogie²². Le professeur de philosophie à l'université n'enseigne jamais l'histoire politique et civile.

²¹ LAMANNA, *Sommario di Filosofia*, Firenze, Le Monnier, 1936, vol. 1, p. IX.

²² J'esquisse sommairement le développement de ces quatre points:

1° histoire de la philosophie. Comme pour le lycée, mais beaucoup plus approfondie et seulement pour un groupe de philosophes qui demandent une comparaison entre eux;

2° philosophie théorique. Le professeur, en rapport avec un cours prévu, expose la doctrine philosophique des autres et en fait la critique selon ses idées personnelles. Cette philosophie est purement spéculative et sans rapport avec la pratique;

3° philosophie morale. Elle traite des questions relatives au devoir, aux droits, aux formes de la vie sociale, à la politique. Cette dernière peut ensuite être l'objet des considérations de l'éthique;

4° pédagogie. Elle s'occupe de ce qui a rapport à l'âme en tant que susceptible

Dans l'exposition du programme nous avons toujours sous les yeux les trois problèmes fondamentaux de la philosophie, c'est-à-dire :

1° le problème de la réalité ou ontologique, qui recouvre, pour ainsi dire, la conception de tout l'être;

2° le problème de la connaissance, ou gnoséologique, essayant d'expliquer quelle est la conception du réel et ses rapports avec la vie pratique. Le problème métaphysique l'absorbe souvent;

3° le problème éthique (éthico-politique, éthico-religieux) voulant, dans la considération philosophique, mettre les individus en relation les uns avec les autres pour leur amélioration non seulement spirituelle, mais aussi matérielle, et cela dans la vie pratique tout autant que dans la spéculation philosophique. À ces questions de caractère général, il est loisible d'en ajouter d'autres d'un caractère particulier. Ainsi le problème moral et le problème esthétique sont étudiés de temps en temps lorsque l'occasion s'en présente dans l'exposition de la doctrine d'un philosophe qui en a parlé.

Dans les séminaires, au contraire, et dans les instituts religieux en général, les étudiants suivent le programme du lycée classique comme dans les écoles d'État, mais le programme de philosophie n'est pas identique à celui de ces écoles. Ils étudient uniquement l'histoire de la philosophie, très sommairement; ils n'étudient pas les auteurs classiques de philosophie, mais seulement des éléments de logique, de métaphysique, d'éthique, qui servent à leur préparer la voie aux études théologiques qu'ils doivent parcourir pour arriver au sacerdoce *.

Les clercs de nos séminaires suivent le programme des écoles de l'État seulement lorsqu'ils désirent se présenter aux examens de l'État pour accéder aux universités de l'État: le diplôme d'études obtenu dans les séminaires ne jouissant pas de la reconnaissance juridique à effets civils²³. Les Jésuites, le seul ordre à se distinguer des autres

d'éducation et d'instruction, et étudie dans la pratique les méthodes relatives à son amélioration en considérant l'éducation comme le seul moyen de la réaliser.

* On nous permettra d'être un peu en désaccord avec l'auteur sur ce point. Les instituts ecclésiastiques qui suivent les indications de la Constitution *Deus Scientiarum Dominus* et surtout les universités catholiques, ont plus que de simples éléments de philosophie et prennent contact avec les grands auteurs des différentes écoles (note du traducteur).

²³ Etant donné que chez nous il est possible d'entrer dans une faculté et s'inscrivant en troisième année si on a précédemment obtenu un doctorat, beaucoup de

religieux, conservent encore leur tradition d'études qui les mettent au premier rang en tout, mais particulièrement en philosophie et en théologie, études qu'ils poursuivent durant toute la vie.

ORIENTATION PHILOSOPHIQUE.

Il n'y a pas en Italie d'orientation philosophique unique telle qu'elle existait avec la scolastique de saint Thomas durant tout le moyen âge dans une grande partie de l'Europe, et comme il en existe encore dans quelques universités, particulièrement au Canada. Le professeur expose sa propre pensée, mais ne l'impose pas en classe à ses étudiants.

Ici, le philosophe expose ses théories dans les revues, les livres, les opuscules, etc. Ils sont imprimés, diffusés, lus, critiqués; il y a là un mode compliqué de faire dont l'explication serait longue. L'auteur rencontre quelquefois l'assentiment et l'appui des savants, mais le plus souvent, s'il est jeune surtout, il doit soutenir de longues polémiques avec les plus anciens, il doit souvent lutter âprement pour se frayer une voie. Aussi, nous Italiens, sommes-nous très exigeants en matière de raisonnement. Nous voulons raisonner sur tout. Nous désirons connaître le comment et le pourquoi de tout, et tandis que nous restons subitement frappés par certains problèmes, nous ne sommes pas toujours satisfaits de leur solution, particulièrement s'il s'agit de questions nouvelles.

CONCLUSION.

Je crois avoir donné une idée, si abrégée soit-elle, suffisamment claire et précise cependant, de la façon dont on étudie la philosophie en Italie. Il faudrait naturellement expliquer encore deux points:

1° la façon dont se développe le programme de l'histoire de la philosophie;

2° quel est le développement de la pensée philosophique des pré-socratiques à nos jours ?

prêtres, tant réguliers que séculiers, qui possèdent un doctorat en sciences sacrées (théologie, droit, etc.), conféré par les universités pontificales de Rome, peuvent s'inscrire en troisième année de n'importe quelle faculté. Ils peuvent ainsi obtenir le doctorat en deux années de moins que le temps normalement requis et sans être munis du diplôme de lycée conféré par les écoles de l'Etat. L'admission en troisième année ne dispense pas de subir tous les examens, même ceux des deux années précédentes.

L'espace concédé pour la présente relation ne me permet pas une exposition exhaustive, quoique succincte.

Je serai heureux pour le moment si je réussis à satisfaire le juste désir des amis d'Ottawa. Je souhaite que des liens culturels amicaux unissent toujours davantage le peuple italien à celui de l'Amérique.

Mario OSTAN,
professeur à l'Université de Bologne, Italie.

(Traduit par Gaston Carrière, o.m.i.,
secrétaire de la faculté de philosophie de l'Université d'Ottawa.)

The Path to Rome Becomes a Highway

A wise poet saw the world in a grain of sand and heaven in a wild flower. A wiser Church sees the passion of our Lord in the Sacrament of the Altar. History sees the vast panorama of the world's development on the smaller canvas of one country's progress. An individual can reflect a group just as a nation can reflect the world.

And so the story of Man's fall from grace can be seen and studied in greater detail in Merrie England's loss of her early belief. In like manner Man's struggle to return to the Garden of Eden is reflected in England's strivings to recapture her abandoned Catholic faith.

For England, it has been a long way back through arid spiritual deserts and crags of impious persecution. But here and there have been heartening highlands. At the time of the Reformation, England deserted Catholicism and set sail across dark heretical seas. Now and then an island reminiscent of the old Catholic England appeared through the murk. And once in a long time a whole group of islands, whereon blossomed the flowers of the Faith, rose out of the depths. Protestant England, to leave the language of the parable, has been reminded periodically of her ancestral Catholicism by English pens.

In fact a sufficient number of pens at different times have almost made it possible to pass lines across the gulf and build a bridge at last — a bridge across a sea of unbelief to the mainland of the Faith, Catholicism.

The pillars, arches and girders supporting this bridge are the writers of England, past and present, whose Christian works have helped span the void. There was Newman, a pillar of fire who reached the clouds; there was Thompson, the divine drug-addict, who staggered into heaven; there was Chesterton, who invented a wonderful religion of his own only to find that it had existed for nineteen hundred years and was called Catholicism; and there is Belloc, the echoes of whose heaven-inspired history and theological thunder still fill the

world. And then there are the arches reaching from pillar to pillar and serving to link their strengths and lengthen the bridge. There was Southwell, the martyr, who returned to an England which had promised death. There was Dryden with his pen that dripped of vitriol. There was Coventry Patmore, the poet of wedded love. And the girders have been those non-Catholic writers who consciously and unconsciously contributed to the building of the bridge they would not cross. There was Wordsworth, Nature's child; there was Coleridge, whose glorious opium dreams brought him to a world of enchantment, but whose awakening daylight brought spiritual darkness; there was Rossetti, who admired the Faith from without; and there are the host of moderns who are not far distant. One and all have added their bit to the bridge.

SING SOME SONGS TO ME.

Whether these writers knew it or not, they were obeying a divine command given centuries before to a humble brother in the monastery of Streoneshalh. Bede tells the charming story of the unlearned Caedmon who while present at feasts "when all agreed for glee's sake to sing in turn, no sooner saw the harp come towards him than he rose from the board and turned homewards. Once, when he had done thus, and gone from the feast to the stable where he had that night charge of the cattle, there appeared to him in his sleep One who said, greeting him by name, 'Sing, Caedmon, some songs to Me'." And so it came to pass that in the seventh century Caedmon became a singer of Christian songs.

The swelling of this early music gained in grandeur until Catholic England's voice was raised in one triumphant hymn of praise to the Creator of man. And in that springtime of song, Mary's name was often magnified. In time the island became known as "Our Lady's Dowry" and English poets invoked her as a Christian muse.

TABERNACLE OF THE FAITH DESERTED.

The sea of Faith was then at the full but the tides of heresy were rising and threatening to overflow into the void of unbelief. When with the Reformation the retaining walls of Catholicism gave

way, Protestantism and its more extreme manifestation, Puritanism, became ascendant.

The Renaissance on the one hand gave birth to a revival of interest in pagan antiquity and on the other, through the Reformation, dealt a grievous blow to Catholic thought and writing. Bruised but undaunted the Faith went underground. And from Flanders, from the Catholic seminary at Douai, there were carried to England the seeds that martyrs sowed in blood-stained earth. The Jesuits Campion and Southwell were two of many who died on English scaffolds for their Catholic faith. Men like these were working for another birth — a second birth of Christ's Church in a land once considered to be His Mother's own — Mary's dowry. The spirit of the martyr with his clear-sighted recognition of the mortal dangers in *partibus infidelium* can be read in Southwell's poem the *Burning Babe*. In fact, the words of the child Jesus, in the poem, can be applied to Southwell himself:

For which, as now on fire I am to work them to their good,
So will I melt into a bath to wash them in my blood.

This was an age of persecution. Cromwell's Puritan soldiers executed anti-Catholic legislation with enthusiasm. The Church escaped annihilation by carrying on covertly. With the Restoration in 1660, matters improved slightly and Catholics were tolerated. The greatest writer of the time, Dryden, enjoyed the support of the upper classes and basked in the approving eyes of the monarch. At considerable loss of prestige, worldly honour and popularity, Dryden abandoned his Anglican faith and became a Catholic. It meant giving up the poet laureateship and breaking with his past, but conscience was stronger than convention and there followed Dryden's conversion.

But gracious God, how well dost Thou provide
For erring judgments an unerring guide !

.....

But her alone for my director take,
Whom Thou hast promised never to forsake !

Dryden's Catholicism was not of the retiring ivory tower type. The poet's pen which with cold magnanimity had mangled political opponents now turned its broadsides and brickbats on the enemies of

the Church. At the same time, in noble and musical lines ranking among the most beautiful in our language, he sang a song of praise to the Church — the milk-white Hind:

A milk-white Hind, immortal and unchanged,
Fed on the lawns, and in the forest ranged:
Without unspotted, innocent within,
She feared no danger, for she knew no sin.
Yet had she oft been chased with horns and hounds,
And Scythian shafts, and many-winged wounds,
Aimed at her heart; was often forced to fly,
And doomed to death, though fated not to die.

HELP FROM WITHOUT THE FOLD: JOHNSON AND CHATTERTON.

Mention has been made of the girders of the bridge that might carry England across agnostic seas to the mainland of the Faith. These girders were those non-Catholic writers in whom we find residual traces of ancestral beliefs.

The eighteenth century was an age of indifference to religion rather than an era of persecution. However, the building of the bridge continued. No major pillars, spans or arches were built, but the girders strengthened the structure. Two of these girders were Sam Johnson and Thomas Chatterton.

Dr. Samuel Johnson was a Christian, a scholar and a boor. He presided over meetings of the famed Literary Club with a remarkable appreciation for his own conversational gems and an ungentlemanly contempt for the efforts of others. However, the "bear", as he was called, could not have been as bad as he has been portrayed, for men such as David Garrick, Oliver Goldsmith, Joshua Reynolds, James Boswell and Edmund Burke admired and loved him. In Boswell's biography of Johnson, we are surprised and pleased to find "the bear" become a watchdog of the Lord (though not quite a Dominican) and a defender of the Faith:

BOSWELL.—What do you think, Sir, of Purgatory, as believed by the Roman Catholics?

JOHNSON.—Why, Sir, it is a very harmless doctrine. They are of opinion that the generality of mankind are neither so obstinately wicked as to deserve everlasting punishment, nor so good as to merit being admitted into the society of the blessed spirits; and therefore that God is graciously

pleased to allow of a middle state, where they may be purified by certain degrees of suffering. You see, Sir, there is nothing unreasonable in this.

BOSWELL.—But then, Sir, their masses for the dead?

JOHNSON.—Why, Sir, if it be once established that there are souls in purgatory, it is as proper to pray for *them*, as for our brethren of mankind who are yet in this life.

BOSWELL.—The idolatry of the mass?

JOHNSON.—Sir, there is no idolatry in the mass. They believe God to be there, and they adore Him.

BOSWELL.—The worship of saints?

JOHNSON.—Sir, they do not worship saints; they invoke them; they only ask their prayers. etc.

Thomas Chatterton's story was a sad one. A famished, lonely and broken-hearted boy, he committed suicide in a garret in the same London which buried Johnson in Westminster Abbey. The England of old for Chatterton was an escape from the arid age of reason in which he existed to the dream world of ghostly grandeur his elegiac temperament had him live in. Near his boyhood home three centuries before he lived, a merchant named William Canynge had conceived and built a bible in stone, a cathedral named St. Mary's. Chatterton loved the building as a gem of beauty and a healing ointment for a lonely heart. This reminder of his country's past glory inspired the boy and gave birth to a keen interest in medieval England. He paraphrased old documents found in St. Mary's and wrote some of his own which he passed off as the work of a self-invented monk of the fifteenth century, Thomas Rowley. When disgrace and discouragement came with discovery of the forgeries and when the seventeen year old boy found closed doors instead of help, he ended his own life.

In its spiritual pilgrimage the soul of Chatterton had reached the point where he saw and said that "the Church of Rome is certainly the TRUE Church". It is sad to reflect that the bridge back to the Faith was not completed for him.

His contribution to it, though, helped others. As an imaginative poet he paved the way for the dreamers of the nineteenth century. This interest in medieval themes we find in Coleridge, Shelley, Keats, Thompson and others later on.

While the early nineteenth century brought no great return to Catholicism, the influence of the dynamic Virgin Mary began once more to be felt and to warm hearts seeking solace.

Writing of *The Virgin*, Wordsworth penned these lines:

Woman ! Above all women glorified,
Our tainted nature's solitary boast . . .

In the famed *Ancient Mariner*, Coleridge allegorically tells of his soul's flight from God and its return to the kirk. In the story, the moon, which to pagan minds was chaste Diana, became a symbol for Mary and in the light of the moon grace returned to Coleridge's soul and he wrote:

To Mary Queen the praise be given !
She sent the gentle sleep from Heaven,
That slid into my soul.

While, like Chatterton, Coleridge did not return the whole way to the tabernacle of the Lord, he made it easier for others to do so. He built girders of the bridge, too.

Charles Lamb, of the beautiful soul, living in an age of skepticism, revolution, dissatisfaction and war, and plagued by personal sorrows and domestic tragedies, nevertheless, preached a message of hope and joy reminiscent of old Merrie England. In a letter to a friend who looked upon the world as stale, flat and unprofitable, he wrote:

You may extract honey from everything: do not go agathering after gall. The bees are wiser in their generation than the race of sonnet writers and complainers.

And in a poem entitled *Aspiration* Lamb wrote:

Lady most perfect, when thy sinless face
Men look upon, they wish to be
A Catholic, Madonna fair, to worship thee.

CATHOLIC CONTRIBUTIONS TO THE BRIDGE.

Mary, in her goodness, could not remain indifferent to such strivings after grace from her "dowry" — England. Just as she played a major role in early English literature, so she came once more to that island in the sea and inspired the men who made the Faith's second spring bountiful and productive of future greatness.

In a letter to Wilberforce, Cardinal Newman, one of the greatest nineteenth century converts to Catholicism, wrote of Mary:

I have ever been under her shadow, if I may say it. My college was St. Mary's, and my church; and when I went to Littlemore, there by my own previous disposition Our Blessed Lady was watching for me.

That he became a militant Catholic we know from his *Apologia pro Vita Sua* wherein he hacked the armour of Kingsley's bigotry from him piece by piece. It is heart-warming to remember that his audacious belligerency was coupled with a devotion to Mary. In lines highly suggestive of Kipling's *Recessional*, which came later, he warned England against a materialistic pride and with reverential fear begged that the name of Mary be respected:

He who scanned Sodom for His righteous men
Still spares thee for thy ten;
But, should vain tongues the Bride of Heaven defy,
He will not pass thee by;
For, as earth's kings welcome their spotless guest;
So gives He them by turn, to suffer or be blest.

Newman, whose characteristic courage led him to embrace Catholicism, was not embraced by Catholics. A spirit of suspicion on the part of his co-religionists clouded his life. When, finally, he was made a cardinal by the Pope, the old warrior murmured: "Thank God, the cloud is lifted at last."

One of the brightest flowers to come out of Newman's Oxford Movement was Francis Thompson. He was a bright flower, it is true, but the soil in which he grew was hard and cold and cruel. For every petal of healthy hue there were many of withered agony. He came to London, as did Chatterton, ragged and hungry. He lived as a human derelict, a vagabond, an outcast. The opium he had been given when a sick boy, as an anodyne, became a passion for him. The cure was worse than the disease. And tired, sick, discouraged, he decided to commit suicide. But in a dream he saw a vision. It was the boy poet Chatterton who had killed himself one hundred years before. Thompson changed his mind and lived to praise God in verse.

In lines as full of symbolism as Catholic ritual, and inspired by his Church's ceremonies, Thompson became the poet of a return to

God. That greatest of nineteenth century religious lyrics *The Hound of Heaven* is the measure of his success. In the opening lines of his *Orient Ode* we see his Faith as a guide and an inspiration. Read the lines about the rise and setting of the sun and think of the Exposition of the Blessed Sacrament:

Lo, in the sanctuaried East,
 Day, a dedicated priest
 In all his robes pontifical exprest,
 Lifteth slowly, lifteth sweetly,
 From out its Orient tabernacle drawn,
 Yon orb'd sacrament confest
 Which sprinkles benediction through the dawn,
 And when the grave procession's ceased,
 The earth with due illustrious rite
 Blessed — ere the frail fingers featly
 Of twilight, violet-cassocked acolyte,
 His sacerdotal stoles unvest —
 Sets, for high close of the mysterious feast,
 The sun in august exposition meetly
 Within the flaming monstrance of the West.

When we consider the writings of the last one hundred years, we cannot help but feel that the bridge is nearing completion. The pillars, spans and girders are seemingly more numerous today than ever. The names are many. In addition to those already spoken of are Aubrey de Vere, Faber, Coventry Patmore, Hopkins, Alice Meynell, Dowson, Baring, Arnold Lunn, Shane Leslie, Alfred Noyes, Joyce Kilmer, Hollis, Theodore Maynard, Johnson, Knox, Waugh, Marshal, C. S. Lewis, T. S. Eliot, Christopher Dawson and many others including Chesterton and Belloc.

The latter is the scholar and the militant Catholic — perhaps even a bit too militant. Whether cracking skulls is effective apologetics or not, I leave my readers to decide, but Belloc did bring out many old ghosts of bigotry from closets of suspicion and in the pure air of investigation show them to be the illusions they are. He cannot be dismissed lightly. And he has shown that the Church is even harder to ignore. His travel story *The Path to Rome* is more than a personal account. It might even be a reflection of a national pilgrimage. Belloc was a poet too:

Our Lady stood beside the Cross,
 A little space apart,

But when she heard Our Lord cry out,
A sword went through her heart.

Surely, Chesterton has helped remove that sword. His Falstaffian Christianity that was wont to set the world laughing in refreshing, clean and holy merriment, will echo down the years. "To have known him was a benediction", Belloc wrote of him. Chesterton's faith was child-like in its simplicity and beauty:

The Christ-child lay on Mary's heart,
His hair was like a fire
(O weary, weary is the world,
But here the world's desire.)

The Christ-child stood at Mary's knee,
His hair was like a crown,
And all the flowers looked up at Him
And all the stars looked down.

How long will it be before these same flowers and stars look upon the completed bridge between Mary's "dowry" — the England of old — and the Catholic England to be?

Emmet O'GRADY, M.A.,
Professor in the Faculty of Arts.

La sapienza italiana

De quelques périodiques italiens

Nous avons eu l'occasion de présenter aux lecteurs de la *Revue* un certain nombre de périodiques provenant de divers pays d'Europe et d'Amérique¹. Dans l'espoir que ces notes d'information bibliographique ont rendu quelques services aux intellectuels et aux bibliothécaires de nos maisons de formation cléricale, nous croyons opportun d'examiner aujourd'hui des revues italiennes de fondation plutôt récente. Considérant l'essor intellectuel qui s'est saisi du monde entier à la suite de la dernière guerre, si l'on en juge par la multiplication des périodiques malgré les difficultés matérielles et techniques de toutes sortes, nous constatons que l'*Italica gens* n'est pas restée en arrière. On doit même dire qu'elle occupe une place de choix aux côtés de la France, de l'Espagne, de la Belgique et du Portugal.

Nous nous abstiendrons de revenir sur ce que nous avons dit du *Giornale di Metafisica*², de *Noesis*³ devenu depuis *Rassegna di Scienze Filosofiche* et de *Responsabilità del Sapere*⁴.

* * *

Città di Vita. Revista bimestrale di cultura religiosa a cura degli studi teologici per laici di Firenze, Padova, Napoli, Perugia, Messina e degli studi omonimi di Assisi, Viterbo, Albano Laziale. Direzione e Amministrazione: Piazza S. Croce, 16, Firenze. Abbonamento annuo L. 800; per l'Estero, il doppio.

Fondée en 1946, la *Città di Vita*, est le fruit des cours de l'Institut des Études de Théologie organisé pour les laïcs. La revue, par la

¹ Voir *Vivre et penser* dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 16 (1946), p. [115*]-121*; *A travers les revues philosophiques*, *ibid.*, 17 (1947), p. [488]-494; *Une nouvelle Revue carmélitaine*, *ibid.*, 17 (1947), p. 253*; *Recension des revues*, *ibid.*, 18 (1948), p. [132*]-134; [380]-381; *Arriba España! El Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, Madrid, *ibid.* 18 (1948), p. [367]-373; et la recension du R. P. Rhéal LAURIN, o.m.i., *Sciences ecclésiastiques*, *ibid.*, 18 (1948), p. 486-487, ainsi que celle du R. P. Paul GAY, c.s.sp., *Les Cahiers Laënnec*, *ibid.*, 18 (1948), p. [122]-123.

² *Revue de l'Université d'Ottawa*, 17 (1947), p. 492-493.

³ *Ibid.*, p. 494.

⁴ *Ibid.*, 18 (1948), p. [380].

personnalité de ses collaborateurs et la qualité de ses articles, reflète une atmosphère vraiment sérieuse dans les cours de cette faculté.

Les Frères Mineurs Conventuels sont les fondateurs de ces cours, mais d'autres ecclésiastiques en ont ouverts de semblables dans diverses villes d'Italie et de l'étranger. L'initiative est très intéressante et au plus haut point suggestive. Elle mériterait certes d'être tentée dans les grands centres urbains du Canada tant pour l'élément d'origine française que pour celui d'origine anglaise.

À l'Istituto, une série de cours *fondamentaux* porte sur la théologie fondamentale, le dogme, la morale, l'Écriture sainte, l'histoire ecclésiastique, la philosophie scolastique, la patrologie, l'ascétique et la mystique, le droit ecclésiastique et canonique. Des cours *complémentaires* étudient l'histoire des religions, l'archéologie chrétienne et l'art sacré, la sociologie catholique, l'histoire de la philosophie, la pédagogie chrétienne, la médecine et la religion, l'histoire de la théologie, la littérature christologique. Les *questions scientifico-religieuses* et les *problèmes actuels* suscitent un vif intérêt. Enfin le programme comprend également des *cours spéciaux* sur des problèmes scientifiques, historiques et littéraires et des *semaines extraordinaires* pour signaler les mouvements culturels importants et les anniversaires de personnages fameux.

Les matières fondamentales sont distribuées sur quatre années à raison d'une heure chaque semaine, alors que les cours complémentaires ne durent que deux ans (une heure également chaque semaine) et les cours spéciaux comportent une leçon hebdomadaire durant une année seulement. Les clergés régulier et séculier et le laïcat catholique fournissent les professeurs, ce qui assure un enseignement authentiquement « catholique » et selon l'esprit de l'Action catholique la plus intégrale; les laïques y occupant la large part à laquelle ils ont droit et contribuant ainsi à l'apostolat hiérarchique dans leur propre milieu.

Après quatre années d'existence l'Istituto ou plutôt les Istituti ont fait preuve d'une grande vitalité; l'assistance au cours a atteint, en plusieurs centres, le nombre tout à fait réconfortant de 200 étudiants. Cet essai est à l'honneur des Frères Mineurs Conventuels qui lui ont donné vie. Il aura contribué au rayonnement de la *Città di Vita*,

l'Église du Christ dans nos milieux universitaires, professionnels et intellectuels.

* * *

Doctor Communis est le titre du nouvel organe de la Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino. On connaît la valeur des *Acta* de l'Académie romaine de Saint-Thomas d'Aquin, et ce nous est une garantie de l'excellente tenue que conservera *Doctor Communis*.

S'inspirant de la pensée du docteur commun, la revue suit avec intérêt les plus récentes expériences de la pensée philosophique et scientifique non moins que les initiatives théologiques. C'est toujours dans une attitude sympathique et en faveur de la vérité qu'elle s'y adonne.

Ce premier numéro recourt à la collaboration non seulement des clercs, mais aussi des laïques compétents. Le R. P. Charles Boyer, s.j., propose une étude critique du volume de M. Édouard Le Roy, *Introduction à l'Étude du Problème religieux*, Paris, les Presses universitaires, 1944. M. Bianca Magnino trace le tableau de la philosophie contemporaine en Italie, tandis que dans l'article *Valore nomenico dei concetti universali*, le R. P. Toccafondi, o.p., de l'« Angelicum », défend la métaphysique traditionnelle. Le R.P. Bender traite ensuite de la *Philosophia iuris iuristis tradenda*. M. A. Giannini explique la *Cooperazione giuridica internazionale*. En théologie, monseigneur Pietro Parente analyse la *Psychologie de l'acte de foi* et le T.R.P. Garrigou-Lagrange, o.p., livre ses réflexions sur la *Définibilité de l'Assomption de la très Sainte Vierge*. Un article de l'illustre maître en pathologie chirurgicale, le professeur G. Perez, illustre le finalisme de l'organisme humain.

Remarquable par sa grande clarté et sa probité scientifique, la revue ne saurait offrir de meilleure recommandation et on peut dire sans hésiter qu'elle constituera un sûr moyen d'information et d'orientation pour les esprits.

* * *

Ecclesia. Revista illustrata mensile. Città del Vaticano.

Voici une revue trop peu connue de nos lecteurs, bien qu'elle paraisse depuis 1942. Publiée par l'Office d'Information du Vatican,

en plus d'être une source de renseignements absolument dépourvue de parti pris, elle sera un moyen facile de prendre connaissance des manifestations les plus profondes et les plus variées de la vie catholique de par le monde.

Outre la nourriture spirituelle dont nos catholiques ont tant besoin, elle fournira à leur intelligence une orientation sur tous les sujets qui ont des relations avec la pensée religieuse, artistique, littéraire, philosophique et scientifique de notre temps.

Par sa tenue typographique impeccable, par ses hors-textes en couleur et ses nombreuses illustrations, elle nous rappelle l'ancienne *Illustration vaticane* dont la parution a cessé avant la guerre. L'intérêt de ses articles est assuré par ses sept premières années de vie et par la valeur de ses collaborateurs, recrutés parmi les personnages les plus marquants du monde entier. Malgré son prix relativement élevé pour le Canada (\$8,00), elle devrait trouver place dans toutes les bibliothèques ecclésiastiques et dans un grand nombre de nos foyers. Elle remplacerait très avantageusement certains magazines qui lorsqu'ils ne sont pas franchement mauvais, n'ont pour effet que de fausser les jugements et d'émousser les consciences délicates.

Toute demande d'abonnement (accompagnée de la somme de \$8,00) doit être faite à Amministrazione Ecclesia, Città del Vaticano. Bien que rédigée en italien, elle donne, depuis 1948, un résumé substantiel des articles dans les principales langues européennes.

* * *

*Euntes docete*⁵. Commentaria Urbiana.

Les professeurs de l'Université pontificale de la Propagande ont fait paraître en juin les deux premiers numéros de la revue scientifique *Euntes docete*. Le titre de la revue est expliqué par l'article de présentation de S. E. le card. Fumasoni-Biondi, grand chancelier, et de S. Exc. M^{sr} Celso Costantini, recteur magnifique de la nouvelle université missionnaire.

⁵ Toute communication doit être adressée à Monseigneur Pietro Parente, Direttore dell' « Euntes docete », Pont. Ateneo di Propaganda Fide, Via Urbano VIII, 16, Roma. Prix de l'abonnement \$5,00.

Le directeur du périodique, M^{sr} Pietro Parente, écrit sur *Le Missioni Cattoliche nella luce della Processione del Verbo*. Les autres articles sont les suivants: *Roma da « Preside dell'Agape » a promotrice del Concilio di Trento*, par F. Callaey; *Les Peaux-Rouges du Canada sont-ils une race qui meurt ?* par le R. P. Albert Perbal, o.m.i.; *Controversie sul pensiero dei primitivi* par le R. P. Cornelio Fabro; *De essentia sacrificii Missæ secundum A. Stolz*, o.s.b., par Antonio Piolanti; *Posibilità e limiti dell'evidenza*, par U. Viglino; *The Blessed Virgin Mary and the Holy Sacrifice of the Mass*, par I. Knox.

On y trouve d'instructives *Notæ Commentationis et Consultationes* en particulier celle du R. P. Clemens Damen, *Sulla collaborazione dei cattolici a riviste non cattoliche*. M. Antonio Piolanti examine ensuite un grand nombre d'ouvrages de théologie sacramentaire et le R. P. Albert Perbal, o.m.i., fait le compte rendu des ouvrages et des revues missionnaires. Il y a un bon nombre d'autres recensions d'ouvrages philosophiques et théologiques. La publication est complétée par les *Domesticæ* ou la chronique de l'université.

Une revue de belle tenue scientifique et typographique, et nous ne pouvons mieux terminer cette courte notice qu'en transcrivant cette phrase de la lettre de présentation *perutile sed arduum inceptum floreat neque unquam deficiat in via !*

* * *

Rivista di Storia della Filosofia.

Une revue destinée totalement à l'étude de l'histoire de la philosophie réjouira les professeurs d'histoire. Cette publication commencée en 1945 remplit bien son programme par ses études et ses recherches sur l'histoire de la philosophie ancienne, sur la pensée contemporaine, sur l'historiographie philosophique. Les recensions sont sérieuses et la *Rassegna bibliografica* qui vient les compléter est d'un grand intérêt.

Périodique trimestriel de 100 pages par livraison, la *Rivista*, est un auxiliaire précieux que les chargés de cours devraient posséder. Les Fratelli Bocca, Via Cerva, 42 Milan, en sont les éditeurs et c'est à leur

compte qu'il faut verser le prix de l'abonnement, soit 1000 livres en Italie et 2000 à l'étranger.

* * *

Sapienza. Rivista di Filosofia e di Teologia dei Domenicani d'Italia. 1948.

À la suite de leurs frères d'Amérique⁶, d'Angleterre⁷, et d'Espagne⁸, les RR. PP. Dominicains d'Italie viennent de fonder une revue de philosophie et de théologie pour communiquer aux intellectuels la sagesse humaine et divine acquise par l'étude et la contemplation: *contemplata aliis tradere*.

Il est trop tôt pour juger avec sûreté de la valeur de la revue, puisqu'elle n'a publié qu'un seul numéro, mais l'idéal entrevu par la direction vaut certainement la peine d'être encouragé. D'ailleurs, la variété des articles et le sérieux de cette première livraison montrent bien que les Dominicains italiens resteront fidèles à la renommée de l'ordre.

Sapienza étudie les problèmes sous leur aspect sapientiel, à la lumière du plus pur thomisme et des recherches positives, de telle sorte que le fruit de l'étude puisse être à la portée non seulement des techniciens de la haute spéculation philosophique et théologique, mais de toute personne cultivée avide de vraie sagesse. La direction se propose d'offrir aux lecteurs l'approfondissement des grandes thèses thomistes, des travaux biographiques sur les philosophes et les théologiens éminents, des études critiques des maîtres catholiques en portant une attention particulière aux œuvres inédites et enfin des bulletins, des recensions et des chroniques sur les matières traitées par la revue.

Dans le premier numéro, tous les articles sont en italien, mais on en donne un bon résumé en latin. La *Rivista delle riviste*, ne se contente pas de donner une sèche énumération des articles, elle en présente un résumé et une appréciation critique. Bref, un très beau fascicule de 152 pages. La revue est trimestrielle et le prix d'abonnement est fixé pour 1948 à 1000 livres pour l'Italie et à 2000 livres pour

⁶ *The Thomist*, 20 Hopkins Place, Baltimore 1, Md., U.S.A.

⁷ *Dominican Studies*, voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 18 (1948), p. [132*].

⁸ *Ciencia Tomista*, Salamanca, San Esteban (apartado 17).

l'étranger. Toute correspondance doit être adressée à Redazione Sapienza, Piazza S. Domenico, 13, Bologna.

* * *

Il est facile de le constater, l'effervescence intellectuelle et le besoin de communiquer le message scientifique sont aussi florissants en Italie que dans les autres pays. Cette diffusion de la vérité est universelle et nous sommes particulièrement heureux de voir à côté des innombrables périodiques plus ou moins sains, plus ou moins scientifiques, les revues franchement catholiques et authentiquement scientifiques se multiplier. La guerre, malgré ses ravages et ses sombres côtés, aura fait sentir aux catholiques, et d'une manière plus aiguë, le besoin de s'affirmer davantage dans le domaine de l'esprit et dans celui de l'action sociale et politique. L'univers devra donc comprendre que la force catholique est vraiment existante, active et puissante. Dans plusieurs pays, les catholiques se sont imposés en politique par leur valeur vraiment supérieure — on n'a qu'à jeter un coup d'œil dans la composition des divers gouvernements pour le constater. Ils s'imposent de plus en plus dans le domaine des idées et de la diffusion du message du Christ.

Si la diffusion du mal atteint des proportions déconcertantes, si les forces du mal sont déchaînées de toute part, la vue de la « réaction » chrétienne et catholique donne confiance aux soldats de la vérité et aux apôtres du bien.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
secrétaire de la faculté de philosophie.

Chronique universitaire

LES COURS DE VACANCES.

Tout comme par les années passées, l'Université a donné cet été des cours de vacances à la faculté des arts. Le nombre des étudiants a atteint un chiffre record, soit 250, dont un très grand nombre se sont inscrits à l'Institut de Psychologie.

Pour la première fois, on a donné des cours conduisant à la maîtrise et au doctorat en histoire du Canada.

Un cours d'arts populaires (danse, théâtre, folklore) offert sous les auspices de la branche d'action sociale du ministère de l'Éducation de l'Ontario, a été suivi par environ cent élèves, professeurs, institutrices ou chefs laïques de nos populations rurales. Le ministère de l'Éducation veut ainsi favoriser l'emploi utile des loisirs et les divertissements sains de nos jeunes.

L'Université a aussi donné des cours de gymnastique. Durant trois semaines, plus d'une vingtaine de jeunes directeurs de culture physique, venus de divers collèges de la province de Québec, ont suivi ces cours confiés au R. P. Médéric Montpetit, o.m.i. Les étudiants ont manifesté beaucoup d'intérêt aux leçons théoriques et pratiques reçues. Ce premier essai du genre au Canada français laisse entrevoir la possibilité d'élargir les cadres de cet enseignement dans un avenir prochain.

UN BACCALAURÉAT SPÉCIALISÉ EN PSYCHOLOGIE.

La faculté des arts a présenté au sénat académique un projet d'organisation d'un baccalauréat ès arts spécialisé en psychologie (honours B.A.). Le sénat a autorisé l'Institut de Psychologie à préparer des candidats pour ce grade qui exigera cinq années d'études au lieu des quatre années requises pour le baccalauréat ordinaire.

L'INSTITUT SCIENTIFIQUE MISSIONNAIRE.

Le Conseil d'Administration de l'Université a donné son assentiment à un vote du Sénat académique recommandant la fondation

d'un Institut scientifique missionnaire. Cette fondation, la première du genre en Amérique, vise à former des maîtres en missiologie et à donner à ceux qui se destinent aux missions une formation missionnaire aussi complète que possible. L'Institut, rattaché à la faculté de théologie, offrira deux séries de cours; la première conduira au grade de docteur en théologie avec majoration en sciences missionnaires; la seconde est destinée à ceux qui, ne convoitant pas de diplômes académiques, désirent néanmoins obtenir une solide formation avant de s'engager dans l'enseignement ou dans la vie missionnaire. Le R. P. Joseph-Étienne Champagne, o.m.i., déjà titulaire de la chaire de missiologie à la faculté de théologie et docteur en missiologie de l'Institut scientifique missionnaire de la Propagande, à Rome, en devient le premier directeur. Il sera assisté du R. P. André Seumoïs, o.m.i., également docteur en missiologie, et récemment arrivé de Belgique. Plusieurs autres pères professeront également au nouvel Institut.

NOUVELLES AFFILIATIONS.

Son Excellence M^{sr} Rhéaume, o.m.i., évêque de Timmins, vient de confier aux Oblats de Marie-Immaculée la fondation d'un pensionnat classique à Rouyn. Les programmes de ce nouveau collège seront les mêmes que ceux suivis au cours d'immatriculation et à la faculté des arts de l'Université d'Ottawa. On se logera dans un édifice de fortune, en attendant la construction d'un immeuble adapté aux besoins d'une maison d'éducation. Le R. P. Félix Massé, o.m.i., ancien supérieur du Juniorat du Sacré-Cœur, devient le premier supérieur de la nouvelle fondation. Il aura comme assistant le R. P. Marcel Duguay, o.m.i., jusqu'ici professeur au cours d'immatriculation de l'Université. Un instituteur laïque complétera le corps professoral pour l'année académique 1948-1949.

Au mois de septembre, on inaugurera à Timmins même un externat classique qui sera également affilié à l'Université d'Ottawa.

La ville de Hull vient d'être dotée d'un collège classique confié au clergé séculier. Son Exc. M^{sr} Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa, a choisi M. l'abbé Horace Légaré comme directeur du nouveau collège. Il sera aidé par M. l'abbé Télesphore Deschamps, ancien professeur à l'Université, et par quelques professeurs laïques. Cette

institution, affiliée à l'Université, est placée sous le vocable de Marie-Médiatrice.

CONGRÈS.

Au début de juillet, le T.R.P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., recteur, quittait l'aéroport de Dorval pour se rendre à Oxford et à Bristol, où il assista à la conférence des universités de l'Empire britannique. Le R. P. Poupart, o.m.i., doyen de la faculté des arts, participa également à ces assises. Après le Congrès, le T.R.P. Recteur visita divers centres universitaires du continent européen.

Le R. P. Raymond Shevenell, o.m.i., directeur de l'Institut de Psychologie, représenta le T.R.P. Recteur à la conférence des Universités canadiennes, tenue à Vancouver.

À la même époque, M^{lle} Eva Labrosse, professeur à l'Institut de Psychologie se rendait à Toronto pour prendre part aux Conférences des University Advisory Services; tandis que M. Lawrence T. Dayhaw, professeur à ce même Institut, assistait au congrès des psychologues à Winnipeg. Quelques jours plus tard, M. le professeur Dayhaw participait à New York aux délibérations d'un comité spécial de dix membres qui doit jeter les bases d'une société canado-américaine de psychologues catholiques.

M. Séraphin Marion, titulaire de la chaire de littérature française au cours supérieur de la faculté des arts et président de la section française de la Société royale du Canada, assista à Vancouver à la réunion de cette société. Il a aussi accompagné le Comité permanent de la Survivance française en Amérique dans son voyage à travers le Canada.

L'Association canadienne des Éducateurs de Langue française s'est réunie en congrès à la fin du mois d'août. Plusieurs de nos professeurs assistèrent à ces assises et y prirent une part active. Le R. P. Georges Simard, o.m.i., y lut un important travail dont on trouvera le texte dans la présente livraison de la *Revue*. À l'issue du congrès, le T.R.P. Recteur fut élu vice-président de la société, tandis que M. Ovide Proulx, professeur au cours d'immatriculation de l'Université, fut nommé au nombre des directeurs.

Plusieurs professeurs de la faculté de médecine ont pris part au congrès de l'Association des Médecins de Langue française du Canada, qui avait choisi Ottawa comme centre de ralliement.

Le R. P. Rosaire Bellemare, o.m.i., professeur d'Écriture sainte à la faculté de théologie, a participé au congrès de la Catholic Biblical Association of America, tenu à New-York. Le R. P. Marcel Bélanger, o.m.i., doyen de la faculté de théologie et secrétaire de la Société canadienne d'Études mariales, accompagné du R. P. Eugène Marcotte, o.m.i., se rendit à Montréal pour assister aux journées d'études mariales.

LA SOCIÉTÉ THOMISTE.

La Société thomiste a terminé ses séances de l'année 1947-1948 dans une atmosphère d'enthousiasme. Sous la direction de son président, le R. P. Alexis Riaux, c.s.sp., professeur au Collège Saint-Alexandre, elle a joui d'un regain de vie prometteur.

Au cours du deuxième semestre, le R. P. Simon-Marie Pierre, o.p., professeur au Collège Dominicain, donna un travail sur la *Systématisation traditionnelle du mariage et la théorie du docteur Herbert Doms*; le R. P. Eugène Marcotte, o.m.i., du Scolasticat Saint-Joseph, professeur à la faculté de théologie, traita des *Conditions de licéité du volontaire indirect*.

Le nombre des assistants et la part qu'ils ont prise aux discussions qui ont suivi les conférences, montrent bien l'intérêt que le milieu outaouais porte à la Société. Le programme de la présente année scolaire est à peu près terminé, et tout indique qu'il nous réserve de fructueuses heures de délassement intellectuel.

La Société thomiste a été heureuse d'accepter l'offre d'affiliation qui lui a été faite par la Fédération internationale des Sociétés de Philosophie dont le bureau est établi à Paris. Les membres de notre association pourront jouir de tous les privilèges accordés par la Fédération.

Le président de la Société, pour l'année 1948-1949, sera le R. P. Louis Routhier, du Studendat des Pères Rédemptoristes. De par les constitutions, le R. P. Président sortant de charge devient vice-président. Le secrétaire actuel, le R. P. Gaston Carrière, o.m.i., secrétaire de la faculté de philosophie, demeure en fonction.

DOCTORATS D'HONNEUR.

Le 7 septembre, à l'occasion du congrès de l'Association des Médecins de Langue française d'Amérique, son Excellence M^{re} le Chancelier remettait le doctorat en droit *honoris causa* à deux médecins éminents: MM. les docteurs Charles Vézina, doyen de la faculté de médecine de l'Université Laval, et Donatien Marion, de l'Université de Montréal, directeur général de l'Association. Avant la remise des diplômes, le T.R.P. Recteur fit l'éloge du médecin canadien-français. Il profita de la circonstance pour remercier tous ceux qui ont aidé l'Université d'Ottawa à organiser sa faculté de médecine, soit en lui procurant les subsides nécessaires à la réalisation d'une telle entreprise, soit en lui prodiguant leurs conseils et leur dévouement. Il loua ensuite les récipiendaires et les remercia des encouragements et de l'aide apportés à notre faculté de médecine.

Le lendemain, 8 septembre, l'Université avait l'honneur d'offrir un diplôme de docteur en droit à l'Honorable John Aloysius Costello, premier ministre de l'Irlande. Devant une imposante délégation du corps diplomatique, le T.R.P. Recteur présenta le premier ministre comme un chef d'État éminent, un juriste de marque, un catholique convaincu, un patriote ardent et un homme de paix. Le premier ministre dit toute sa joie de recevoir le doctorat de l'Université d'Ottawa: « En accordant ce doctorat, la grande Université nationale d'Ottawa veut honorer un pays profondément catholique que je représente aujourd'hui en ma qualité de premier ministre. J'apprécie ce geste de l'Université d'Ottawa, encore plus qu'il m'est possible de l'exprimer. Ce sera le couronnement de mon séjour au Canada. Toute la population de mon pays sera sans doute très fière de cet honneur qui m'est conféré et qui, par moi, s'adresse à l'Irlande catholique tout entière. »

FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

L'année académique 1948-1949, année du centenaire, s'est ouverte le 15 septembre aux facultés ecclésiastiques. Le nombre des étudiants tant laïques qu'ecclésiastiques s'est encore accru cette année, et seul le manque d'espace réussit à mettre une borne au recrutement. Il est particulièrement intéressant de noter que 35 jeunes laïques fréquentent

les cours de l'Institut de Philosophie. Ce chiffre est réconfortant et manifeste clairement le bien-fondé de l'Institut.

La leçon inaugurale fut prononcée par le R. P. Paul-Henri Lafontaine, o.m.i., directeur des étudiants à la faculté de droit canonique et professeur à cette même faculté. Il avait choisi comme sujet: *Remarques sur la condition juridique des monastères sous les mérovingiens et les premiers carolingiens.*

La faculté de théologie inaugure un Institut de Missiologie dont nous avons parlé plus haut. C'est une nouvelle marque de vitalité. Elle a reçu quelques nouveaux professeurs dans la personne des RR. PP. André Seumois, o.m.i., de la province de Belgique, et Albert Blanchette, o.m.i., de la province du Manitoba. Le R. P. Maurice Giroux, o.m.i., doit revenir bientôt de Rome où il est allé se spécialiser en théologie. Le R. P. Rhéal Laurin, o.m.i., suit des cours en histoire ecclésiastique à l'Université Grégorienne, à Rome.

La faculté de philosophie compte 140 étudiants, y compris les 35 laïques de l'Institut. Au second semestre, le R. P. Fulbert Cayré, A.A., directeur de la revue *L'Année théologique* et spécialiste des questions augustinienes, donnera une série de cours sur la philosophie de saint Augustin. Le R. P. Lucien Dufault, o.m.i., supérieur du scolasticat de Natick, Massachusett, enseignera une question spéciale de cosmologie. Le R. P. Jean Pétrin, o.m.i., passera l'année dans divers centres universitaires européens.

Au cours des mois d'été, deux anciens professeurs des facultés ecclésiastiques ont succombé à la maladie: Dom Albert Jamet, o.s.b., qui avait enseigné la théologie ascétique et mystique, et le Père Raoul Leblanc, o.m.i., pendant de longues années professeur à la faculté de philosophie et secrétaire de la *Revue*.

CAMPAGNE DIOCÉSAINNE DE SOUSCRIPTION.

L'objectif minimum d'un million de dollars fixé pour subvenir aux besoins les plus pressants de l'Université, et en particulier de la faculté de médecine et de l'École de Génie, a été largement dépassé. Le total des souscriptions s'élève actuellement à \$1.212.295,48, et les nouvelles adhésions continuent à parvenir au quartier général de la

campagne, établi au nouveau Centre catholique de l'Université, à l'angle des rues Stewart et Waller.

Une somme de \$415.144 a déjà été versée par les souscripteurs: soit \$349.624 dans les paroisses de langue française et \$65.520 dans celles de langue anglaise. De ce dernier montant, la moitié revient au Collège Saint-Patrice. Son Exc. M^{sr} Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa, remettait donc récemment au recteur de cette institution un chèque de \$32.760.

LE NOUVEL IMMEUBLE DU CENTRE CATHOLIQUE.

Le Centre catholique vient de quitter ses bureaux de la rue Wilbrod pour occuper son nouvel immeuble, rue Stewart. Spacieuse construction de style moderne, le nouveau Centre abritera tous les anciens services du Centre catholique de l'Université d'Ottawa: Prie avec l'Église, éditions française et anglaise; Petit-Prie avec l'Église; Service de Préparation au Mariage; Intronisation du Sacré-Cœur; Service de Librairie; Service de l'Homilétique; 20^e Siècle. Il est en outre doté d'une imprimerie pour les menus travaux d'urgence. Le Centre social et le Centre d'Orientation, ainsi que la *Revue* et les *Éditions de l'Université*, s'y sont également transportés. La Commission oblate pour les Missions indiennes et le Quartier général de la Campagne de Souscription y occupent également un certain nombre de bureaux, tandis que la librairie classique est située dans l'une des vastes pièces du rez-de-chaussée.

L'ancien édifice du Centre catholique, où l'on a fait d'importants travaux d'aménagement, a été cédé à l'École des Sciences appliquées.

IN MEMORIAM. LE PÈRE ALEXANDRE FAURE, O.M.I.

Le Séminaire universitaire vient de subir une lourde perte. Le père Alexandre Faure, o.m.i., directeur spirituel depuis 1937, est décédé le 10 septembre, jour de la rentrée des séminaristes. Après avoir fourni une très belle carrière apostolique, le père Faure est venu dépenser ses dernières forces à la formation intérieure des futurs ministres du Christ. Il s'est acquis, durant ces dernières années, l'affection unanime et la reconnaissance sincère d'un grand nombre d'étudiants ecclésiastiques. On a dit avec raison que le père Faure fut un

théologien à la doctrine sûre, un orateur sacré au verbe convaincant, un apôtre infatigable. Il a aussi été le « *director spiritus* » qui a excellé dans l'art de montrer le Christ, l'autel et les âmes.

Il continuera à prêcher et à former les âmes par son ouvrage *Heures d'Adoration sacerdotales* où il avait réuni quelques-unes de ses heures d'adoration, genre de prédication dans lequel il excellait.

Le père Faure était âgé de soixante-seize ans. Il avait prononcé ses vœux perpétuels le 17 février 1893 et avait été ordonné prêtre par M^{sr} Duhamel le 12 juin 1897. R.I.P.

LA BIBLIOTHÈQUE DU SÉMINAIRE UNIVERSITAIRE.

La bibliothèque du Séminaire universitaire Saint-Paul continue de s'enrichir grâce au travail de son conservateur, le R. P. Jean-Léon Allie, o.m.i. Fondée il y a à peine dix ans, la bibliothèque est déjà l'une des plus riches de l'Amérique dans le domaine des sciences ecclésiastiques. Le R. P. Bibliothécaire est actuellement en Europe à la recherche de sources¹ et de collections rares. Il a fait de très précieuses acquisitions, et notre centre universitaire outaouais sera désormais parfaitement outillé pour tous les genres de travaux scientifiques. Après avoir visité l'Angleterre, la France, l'Italie, la Belgique, la Hollande, l'Allemagne, l'Espagne et le Portugal, le bibliothécaire du Séminaire universitaire rentrera bientôt au pays.

Bibliographie

Recension de revue

Sciences ecclésiastiques. Les facultés de théologie et de philosophie de la Compagnie de Jésus à Montréal.

Un nouveau signe de vitalité intellectuelle nous vient de la Métropole. Tous les milieux intéressés de près ou de loin aux sciences ecclésiastiques s'en réjouiront, comme nous le faisons nous-mêmes. *Sciences ecclésiastiques* est le titre d'une publication annuelle que le scolasticat de la Compagnie de Jésus à Montréal entend présenter, en colligeant les efforts de recherches menées par les professeurs de cette institution.

Au volume premier, la direction en indique clairement le double but: d'abord et principalement servir l'Église en propageant sa doctrine et, comme intention secondaire, «contribuer à des échanges de vues entre les milieux de mêmes préoccupations intellectuelles». Pour réaliser une fin aussi recommandable, *Sciences ecclésiastiques* présentera des études à caractère scientifique «sur la doctrine commune de l'Église, la doctrine la plus sûre et la plus approuvée»: nous aimons y voir une allusion au docteur commun de l'Église auquel la nouvelle publication veut sans doute fidèlement se rattacher; elle ne privera pas pour autant le chercheur jeune ou moins jeune d'une juste liberté, accompagnée de prudence, dans les matières honnêtement controversées.

En somme, il faut féliciter les artisans de cette nouvelle réalisation et leur souhaiter franc et persévérant succès.

Le premier volume, en quelque 250 pages, présente une intéressante variété d'articles où la théologie — ce n'est pas un reproche! — occupe la principale place. En effet, à part la publication d'un travail présenté à l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin sur le continu spatial, et un article sur l'autorité politique universelle, tout le reste appartient à la théologie.

Trois études s'occupent du dogme; on les a faites avec la préoccupation de saisir la pensée de saint Thomas. La relation divine et les missions divines constituent l'objet de deux articles à caractère positif. Un troisième travail remet en question l'interprétation que le P. de Lubac propose sur le désir naturel de voir Dieu d'après saint Thomas; l'exposé comporte une forte compilation de textes et révèle une interprétation identique à celle du Jésuite lyonnais. Dans l'avalanche des critiques et recensions, on en trouve peu qui reproduise plus servilement la pensée de «Surnaturel» en la faisant sienne au nom de saint Thomas lui-même. Le R. P. Dom Frenaud, tout récemment dans la *Pensée catholique* (1948, cahier 5), a fait entendre un tout autre son de cloche et qui nous plaît davantage. Il apprécie devant la critique historique le duo: désir naturel et puissance obédientielle, contre les interprétations tendancieuses du R. P. de Lubac.

L'Écriture sainte présente deux travaux à caractère scientifique. Les titres seuls en laissent soupçonner le genre: *Proverbes et la possibilité d'une source égyptienne*; *La nature du péché d'après le vocabulaire hébreu*.

Un chapitre de thèse de doctorat en droit canonique termine la liste des articles; elle porte sur l'usage illicite des connaissances acquises en confession. Quant à l'histoire ecclésiastique, c'est dans une section intitulée *Notes et mélanges* qu'elle apparaît. Et le livre se referme sur 13 recensions d'ouvrages théologiques: voilà le sort de toutes nos revues.

Ces quelques lignes laissent entrevoir les espoirs qu'on doit fonder sur une publication de ce genre. Nous lui souhaitons pour notre part la fermeté et la continuité qui en assureront le succès.

Rhéal LAURIN, o.m.i.

Comptes rendus bibliographiques

JOSEPH COLOMB, P.S.S. — *Aux Sources du Catéchisme* . . . Histoire sainte et Liturgie. Paris, Société de Saint-Jean l'Évangéliste, Desclée et Cie, 1947-1948. 3 vol. 21 cm.

L'enseignement du catéchisme a toujours été en honneur chez les Sulpiciens. Voici qu'un de leurs maîtres en Écriture sainte s'offre aux catéchistes pour les conduire aux *Sources du Catéchisme*; l'Écriture, qui est une histoire sainte; la liturgie, qui est la « pédagogie officielle » de l'Église. On s'attend à trouver sous la plume d'un tel maître, même dépourvu de tout appareil critique, un exposé qui tienne compte des résultats de la critique catholique. On ne sera pas déçu.

« Ce livre ne présente pas une « méthode » nouvelle, nous avertit l'auteur. Il applique la méthode inductive; il oriente vers l'emploi des méthodes actives. » On admirera le souci qui le pousse à proposer au début de chaque chapitre une « note pédagogique » où se trouve dégagée l'idée essentielle à mettre en relief et où aussi sont signalés quelques éléments de méthode active.

L'ouvrage complet comprendra deux cycles. Le premier, le seul publié à date, comporte trois fascicules (I. Au temps de l'Avent: la Promesse. II. De Noël à Pâques: la Vie de Jésus. III. De Pâques à l'Avent: Le Christ glorieux et l'histoire de l'Église) où l'auteur a voulu manifester le progrès à la fois historique, liturgique, dogmatique et plus encore spirituel, des « sources » de la vie éternelle. Faisons le vœu que le deuxième cycle: les centres d'orientation au catéchisme, ne se fasse pas trop attendre.

« Les enfants ont demandé du pain, et il s'est trouvé quelqu'un pour le leur donner. »

ROGER GUINDON, o.m.i.

* * *

R. P. HERMANN FISCHER, S.V.D. — *Plus de prêtres pour le salut du monde !* Traduit, revu et mis à jour par M. l'abbé C. Poisson. Montréal, Fides, 1948. 19,5 cm., 358 p.

À la lecture du volume de l'abbé C. Poisson, il nous semble entendre le « cri d'angoisse poussé par l'Église de Dieu à tous les âges de son existence »; alors une prière ardente au Prêtre éternel s'élève de nos cœurs pour supplier le Maître d'envoyer à sa vigne des ouvriers en plus grand nombre.

L'auteur nous présente une traduction personnelle d'un ouvrage de grande envergure; le travail de transformation, d'adaptation et de renouvellement enrichit

singulièrement l'œuvre initiale et lui confère une grande valeur d'actualité. C'est le réel mérite de l'abbé Poisson qui, dans une intention pleinement apostolique, s'élève au-dessus des préoccupations du simple traducteur pour s'astreindre à une étude des divers milieux et particulièrement du nôtre, à la refonte des statistiques, à l'illustration de cette lumineuse doctrine du P. Fischer par un vivant tableau de la situation actuelle dans l'univers entier. Comme alors les constatations sur le manque de prêtres dans le monde deviennent vivantes et éloquentes !

En outre, le souci missionnaire présida à l'élaboration des divers chapitres : c'est toujours le sacerdoce catholique dans le sens le plus riche de ce terme qui est mis en relief. La confrontation de la vocation sacerdotale et de la vocation missionnaire donne lieu à de magnifiques aperçus doctrinaux et à des précisions opportunes qui manifestent une grande largeur de vue et une parfaite compréhension des exigences missionnaires exprimées de tout temps dans l'Église, et recommandées avec une insistance particulière par les derniers papes. Il s'agit vraiment du « manque de prêtres vu avec les yeux du Sauveur ».

Sans doute le souci apostolique l'emporte sur la préoccupation strictement esthétique de l'expression ; toutefois, présenté dans un style clair et vivant malgré l'abondance de chiffres, développé avec ordre et équilibre, le volume de l'abbé Poisson est une œuvre bienfaisante et enrichissante pour tous, particulièrement pour ceux qui ont à décider des vocations et pour les jeunes en quête de principes et de conseils judicieux pour l'orientation de leur vie.

L'auteur mérite toutes nos félicitations pour avoir propagé parmi nous, et mis à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs, un ouvrage de première valeur auquel il communiqua une vigueur nouvelle de rayonnement apostolique.

Gilles LANGLOIS, o.m.i.

* * *

GIORGIO BALLADORE PALLIERI, et GIULIO VISMARA. — *Acta Pontificia Juris Gentium usque ad annum MCCCIV*. Milano, Societa Editrice « Vita e Pensiero », 1946. 25,5 cm., xl-657 p. (Bibliotheca dell'Unione Cattolica per le scienze sociali, 12.)

Le douzième volume de la « Bibliotheca dell'Unione Cattolica per le Scienze Sociali » inaugure la publication des documents du Saint-Siège concernant les problèmes de droit international.

Présenté par le T.R.P. A. Gemelli, O.F.M., président de l'« Unione . . . », le volume est dû au labeur intelligent et soigné des professeurs G. B. Pallieri, surtout en ce qui concerne la systématisation, et G. Vismara, pour la compilation des documents. L'un et l'autre en expliquent le but et la méthode dans une longue introduction qui se termine par la bibliographie des « registres » pontificaux de l'époque. Les documents depuis Silvestre II jusqu'à Boniface XI sont disposés en quinze chapitres selon un ordre logique. Les auteurs ont eu soin d'y joindre une indispensable table chronologique.

L'examen de cette compilation fait constater encore une fois que, bien avant la Réforme — les documents s'arrêtent en 1304, — l'Église, par la voix autorisée de ses pontifes, a posé les principes fondamentaux du droit international. En nos temps où l'on s'aventure parfois à ressusciter de vieilles calomnies, la publication de ces documents apporte une aide précieuse.

Le plus grand profit de ce volume sera toutefois de rappeler l'œuvre doctrinale et pacificatrice des pontifes romains qui ne cessent de rappeler aux peuples de ces temps les liens de solidarité qui les unissent entre eux, les répara-

tions exigées par l'ordre lésé, les intérêts suprêmes de la chrétienté, en un mot, qui veillent sans répit à la sauvegarde et à la diffusion des principes chrétiens dans ce que nous appelons maintenant l'ordre international.

Nous souhaitons vivement que la suite des documents soit bientôt publiée, pour le plus grand profit des chercheurs qui posséderont alors un incomparable instrument de travail pour l'étude du rôle de l'Église en ce domaine des relations internationales.

R. P., o.m.i.

* * *

RAYMOND P. STEARNS (ed.) — *Pageant of Europe*. New York, Harcourt Brace and Company, 1948. In-8; 1032 pages.

The sub-title of this anthology reads: « Sources and Selections from the Renaissance to the Present Day. » In other words it is a book of readings and documentation covering the so-called modern period. The reviewer is favorably disposed toward all such source-books and similar collections and series. They represent to him a worthy compromise between the ideal of a minority of scholars and Great Books adherents who would confine us to classics, primary sources and original manuscripts on the one hand, and the objective of that majority which is content with secondary sources and text-books or commentaries on the other hand.

The editor has drawn on the several standard collections and libraries of source-materials such as *Records of Civilization* (Columbia), *Translations and Reprints* (Pennsylvania) and corresponding British series.

The excerpts are rather brief, but at least this permits a great variety within the limits of a single large volume. The contents may be rather uneven as to importance. Perhaps, too, there is a disproportionate amount of space devoted to the last forty years. Yet this recent material is fascinating, and since history has been accelerated in our time the editor's emphasis by distribution of chronological content may well be warranted by future perspective.

In any event here is an abundance of literary, scientific, philosophic, economic, cultural materials besides the usual fund of general history along political, diplomatic, constitutional and military lines. Here are Parliamentary Papers, Napoleonic Proclamations, Papal Encyclicals, Memoirs, Charters, Letters, Treaties, etc., etc.

For the general reader and the undergraduate college student, this compilation may be warmly recommended. The research scholar, too, will find that outside of his own specialty, this volume will afford him both utility and pleasure.

University of Notre Dame.

Daniel C. O'GRADY.

* * *

ENRICO CERULLI. — *Etiopi in Palestina, Storia della Comunità Etiopica di Gerusalemme*. Roma, La Libreria dello Stato. Vol. I, 1943, xv-459 p., price 450 lire; Vol. II, 1947, vi-539 p., price 1550 lire.

The best traditions of Italian historical scholarship are maintained in these volumes by Professor Enrico Cerulli of Rome on the history of the Ethiopian monastic community in Jerusalem. The work was completed under grave handicaps. The Vatican Library, on whose resources it was largely based, was closed for a time and only the collaboration of Cardinal Tisserant made possible the verification

of certain items. Books needed from the Staats-Bibliothek, Berlin, had already been stored for safe keeping and photostats were secured with difficulty. The Swiss Legation helped greatly by procuring the importation from Swiss libraries of still other important books and codices.

The result, however, is of striking value. It is a record, overwhelmingly documentary, of an Ethiopian community in Jerusalem from the 13th century to the 19th century. Dr. Cerulli easily disposes of the tradition that the community dates back to the days of St. Jerome, and shows that references in the *S. Eusebii Hieronymi Epistulae* are mere rhetorical flourishes. Once he reaches solid historical ground, however, he supplies nearly a thousand pages of documentation in some ten languages (Amharic, Greek, Latin, Italian, French, Portuguese, German, Dutch, English and Arabic), ranging from the travel narratives of mediæval pilgrims to diplomatic papers in modern times.

The chief interest of Volume I lies in its evidence of the way in which the Ethiopian community in mediæval Jerusalem acted as an intermediary between Western Europe and Ethiopia, supplying the former with much information regarding the geography and history of Ethiopia and passing on to the latter many religious and cultural influences from the West. This phase ends with the arrival in Ethiopia of Jesuit missionaries in the 17th century. As with Canada in the same period, their *Relations* provide an invaluable record of the situation found by the Jesuit fathers. After direct contact had thus been established with Europe, the little community in Jerusalem ceased to be a vital entrepôt of ideas. Here Volume I ends.

Volume II concentrates more strictly on the subsequent history of the Palestine community and expounds at great length its juridical structure and the development of its monastic statutes.

The whole work is copiously annotated and provided with extensive indexes.

Watson KIRKCONNELL.

* * *

BÉATRICE CLÉMENT. — *Sainte Bernadette de Lourdes* . . . 2^e éd. Ill. de Marie La Mothe. Montréal, Granger Frères, [1945]. 19,5 cm., 138 p.

Charmante biographie populaire de la sainte de Lourdes. Rédigée sans aucune préoccupation scientifique, cette vie est cependant recommandable pour son exacte reconstruction historique des faits. Comme on devrait s'y attendre l'A. s'est surtout employée à raconter les apparitions de l'Immaculée. Cette histoire sera lue avec beaucoup d'intérêt par le public auquel elle est destinée, et elle ne manquera pas de leur faire beaucoup de bien.

Gaston JAMMES.

* * *

OMER ENGLEBERT. — *Les Apparitions de la Vierge aux XIX^e et XX^e Siècles*. 2^e éd. Mulhouse (Haut-Rhin), Éditions Salvator, 1948. 19 cm., 100 p.

L'A. nous présente en seconde édition une série de jolis médaillons sur les apparitions de la Vierge. Il repasse l'histoire de la Médaille miraculeuse, de la conversion d'Alphonse-M. Ratisbonne, des apparitions de La Salette, de Lourdes, de Pontmain, de Pellevoisin, de Fatima, de Beauraing et de Banneux. En quelques pages, il sait donner l'essentiel des faits et rendre son récit intéressant.

Gaston JAMMES.

* * *

FÉLIX-ANTOINE SAVARD. — *La Minuit*. Montréal, Fides, 1948. 20 cm., 177 p.

Voici un nouveau livre « que l'on doit savourer à petites doses » si l'on veut s'imprégner profondément de toute la richesse de poésie, de patriotisme et de surnaturelle vision des créatures dont regorge chaque page où l'on sent palpiter l'âme même du peuple canadien-français.

Sommes-nous en présence d'un poème ou d'un roman ? En tout cas, l'intrigue et l'étude des caractères n'y apparaissent que pour couronner la splendeur du spectacle de la nature et pour faire communier le lecteur aux sentiments exprimés. La beauté, la simplicité, la surnaturelle grandeur de la vie paisible des villageois de Saint-Basque contraste avec les idées subversives du communisme, bouleversant pour un temps l'idéal et le bonheur de ces pauvres gens. La douleur commune et la charité fraternelle traduites dans les deux grandes tragédies, l'incendie de Rondeau et la maladie de Gabriel, évoquent la merveilleuse réalité d'union et d'entraide qui caractérise encore les villageois du Québec. La nature canadienne s'harmonisant à l'état d'âme des personnages demeure un thème cher à l'auteur ; il sait en tirer de grandioses effets poétiques et patriotiques.

Il semble que l'épisode de la chasse ne déclenche pas les vibrations poétiques perçues dans les autres parties de l'œuvre. L'usage du *Glossaire du Parler français au Canada* n'est pas sans quelque utilité pour le lecteur désireux de s'enquérir du sens précis d'expressions recherchées. D'ailleurs, le style n'est pas toujours exempt d'une certaine préoccupation éblouissante.

Cependant, par la beauté des descriptions, par l'élan poétique irrésistible, par la noblesse et la grandeur du sujet traité, par l'universalisme des sentiments exprimés, *La Minuit* demeure une œuvre de première valeur, et qui enrichit avantageusement notre patrimoine littéraire.

Gilles LANGLOIS, o.m.i.

* * *

ÉMILE CAMMAERTS. — *Sur cette Pierre*. Traduit de l'anglais par M^{me} Halewyck de Heusch. Tournai-Paris, Casterman, 1947. 20 cm., 158 p. (Cahiers de la Revue nouvelle.)

La douleur ne laisse personne indifférent. Elle est « la pierre de touche de l'âme ». Les timides et les faibles ne peuvent subir son contact. Les âmes fortes la regardent bien en face, elles essaient de retrouver la Vérité qui est en elle. C'est à ce dernier parti que nous convie le professeur E. Cammaerts, en nous racontant les efforts qu'il dut faire « pour surmonter une douleur égoïste et pour épurer cette douleur de toute pitié envers moi-même et de fausses illusions ». Pages sobres, tout à fait réconfortantes pour ceux qui comme lui ont peine à s'arracher aux prises de la couleur qui soudain les assaille. Puissent-elles trouver de nombreux lecteurs qui voudront profiter de leur souffrance pour éprouver et renouveler s'il le faut l'édifice de leur croyance . . . sur cette pierre. Car la souffrance est rédemptrice et mène à Dieu.

Roger GUINDON, o.m.i.

* * *

FRANÇOIS-MICHEL WILLAM. — *La Vie de Jésus dans le Pays et le Peuple d'Israël*. Traduit de l'allemand par l'abbé M. Gautier. Mulhouse, Éditions Salvator, 1947. 24 cm., 548 p.

La Vie de Marie Mère de Jésus. Traduit de l'allemand par l'abbé René Guillaume. Mulhouse, Éditions Salvator, 1947. 24 cm., 440 p.

L'éloge des ouvrages du chanoine François-Michel Willam n'est plus à faire. Dès la première édition de *La Vie de Jésus* suivie de près par *La Vie de Marie*, la critique a été unanime à reconnaître la valeur réelle de ces ouvrages et le grand mérite de leur auteur. De plus le succès de librairie qu'ils ont connu dit assez l'estime dans laquelle ils ont été tenus par des foules de lecteurs et le bien immense qu'ils ont été appelé à faire.

La Vie de Jésus en est aujourd'hui à sa huitième édition et à son 28^e mille. C'est une réédition légèrement augmentée. Tout y est identique jusqu'à la page 418, c'est à dire jusqu'au discours d'adieu de Jésus à la dernière Cène. L'auteur y introduit alors une vingtaine de pages pour commenter et développer ce qui s'y trouvait auparavant condensé en quatre pages. Il y suit la même méthode et le même sens psychologique averti qui fait revivre les scènes qu'il touche. Sa connaissance du milieu palestinien, en plus d'intéresser, nous fait découvrir la signification concrète des paroles et des gestes de Jésus et des juifs qui l'entouraient.

La Vie de Marie est une réimpression pure et simple. C'est la septième édition. Elle en est à son 24^e mille. On y admire cette finesse d'esprit et cette piété filiale qui sait interpréter dans le cadre historique et psychologique les sentiments et les pensées de Marie. On aurait cependant souhaité dans une réédition de *La Vie de Marie* plus de précision quand il y est question de la connaissance humaine de Jésus. En plus d'un endroit, elle semble en effet être limitée à une simple connaissance expérimentale susceptible de progrès et de lacunes. Ainsi, p. 244, il écrit en parlant du baptême de Jésus au Jourdain: « Jésus venait d'entendre maintenant dans la plénitude de son âge l'appel à la vocation de Messie, tandis que jusque là son humanité n'en avait pas eu connaissance. »

Roland OSTIGUY, o.m.i.

* * *

F. J. BILLESKOV JANSEN. — *Esthétique de l'Œuvre d'Art littéraire*. Copenhague, Einar, Munksgaard, 1948. 24,5 cm., 178 p.

L'esthétique littéraire moderne acquiert de l'importance de jour en jour. En effet, depuis que le mouvement symboliste français, avec Baudelaire, Mallarmé et Valéry, a renversé les poétiques classiques ou pseudoclassiques, nombre de critiques se sont évertués à déterminer la conception moderne de la poésie et les principes esthétiques dont elle s'inspire.

Monsieur Jansen en fait partie, mais avec une nouveauté intéressante à noter: il reconnaît, « sans réserve, l'apport décisif fourni par le symbolisme à l'esthétique littéraire »; il admet que, de nos jours, à la lumière du symbole poétique, « la création d'une nouvelle esthétique littéraire s'impose ».

Dans le livre premier, l'auteur détermine la distinction entre le motif et sa réalisation, c'est-à-dire l'œuvre; puis des exemples bien choisis illustrent les diverses catégories des motifs et leur application. La deuxième partie est entièrement consacrée à la critique esthétique.

De prime abord, le lecteur se trouve un peu désorienté par une terminologie nouvelle, aux significations précises; mais une fois familiarisé, il constate une grande richesse d'idées neuves et originales. Les études de modèles — même avec l'abondance des extraits danois — s'avèrent particulièrement attrayantes par l'analyse détaillée à l'aide des principes énoncés précédemment.

Au chapitre IV^e du livre second, la réponse à la question: qu'est-ce qu'un classique, demeure un peu vague et imprécise, même dans la définition formulée explicitement à la page 142. On aurait désiré que l'auteur ne s'en tienne pas à un seul aspect du classicisme: l'universalisme; qu'il n'étudiât pas uniquement le motif mais aussi les principes de réalisation. « La valeur artistique est une valeur qui varie avec l'âge », c'est entendu, puisque l'art doit toujours s'appuyer sur le fonds immuable de l'âme humaine et s'adapter aux formes changeantes du goût; toutefois, dans l'élaboration de l'œuvre, les facultés de l'artiste doivent agir dans un heureux équilibre, sans quoi le motif richement humain risquerait d'être revêtu d'une forme démesurément sensible ou imaginative.

Le style didactique du volume sied bien au but poursuivi. Certaines incorrections rencontrées ici ou là sont compréhensibles chez un écrivain qui fait usage d'un idiome autre que sa langue maternelle. D'ailleurs la richesse de découverte et d'orientation demeure la valeur fondamentale de cette œuvre de spécialiste.

Gilles LANGLOIS, o.m.i.

* * *

JEAN BRUCHESI. — *Évocations*. Montréal, Éditions Lumen, 1947. 19,5 cm., 213 p.

Les études sur notre histoire suscitent toujours un très vif intérêt, particulièrement celles où l'on met en relief les menus détails de la vie, des sentiments et des actes de personnages remarquables par le courage intrépide, l'énergie dans la lutte, ou la justesse du coup d'œil pour démêler des situations délicates.

Monsieur Jean Bruchesi, dans *Évocations*, nous expose une page d'histoire où le charme et l'abondance des détails circonstanciés rehaussent la valeur de l'appréciation d'ensemble; en évoquant la vie quotidienne et le rôle historique de quelques héros, il nous les fait aimer et admirer; en ressuscitant tout un passé de gloire, il nous aide à apprécier, chez un La Salle, une Madeleine de Verchères, un M^{sr} Bruchesi, un M^{sr} Langevin, la ténacité et l'esprit de foi qui les caractérisèrent dans la lutte pour la sauvegarde de la langue et de la religion.

Dans la dernière partie, l'auteur exhume des documents particuliers qui projettent de la lumière sur l'influence discrète de ceux qui eurent à prendre position dans les querelles politico-religieuses de l'époque, particulièrement dans les controverses sur la question des écoles du Manitoba.

Monsieur Bruchesi excelle dans les raccourcis psychologiques, les descriptions synthétiques, et dans la démarcation exacte de la sphère d'influence de son personnage qu'il fait agir dans les situations concrètes de l'existence journalière. Le tout présenté dans un style imagé et rempli de couleur locale; ce qui confère à la narration — même en décrivant trop fréquemment les petits côtés d'un caractère — un charme entraînant et une force communicative.

Gilles LANGLOIS, o.m.i.

* * *

MARGUERITE CSABA. — *La Vie en Fleur*. Troisième partie. *Ce que toute Femme du XX^e Siècle devrait savoir*. Paris, Casterman, 1947.

« Je crois ce livre appelé à remplir une grande mission et à semer de nombreux bienfaits », affirmait monseigneur Toth dans la préface de ce volume.

Quel bien immense ce livre est susceptible d'apporter aux jeunes femmes modernes qui redoutent si fort les souffrances et les charges de la maternité !

Mademoiselle Csaba, docteur en médecine et psychologue avertie, calme toutes les appréhensions, réfute toutes les erreurs, exalte la beauté de la maternité et fait connaître l'immense bonheur qu'elle apporte à la femme.

Pourtant l'auteur ne se fait pas illusion. Comme médecin, elle a constaté nombre de malheurs qui se sont abattus sur des mères mal préparées à leur tâche.

Cette expérience des maternités malheureuses a poussé Mademoiselle Csaba à aborder « ces questions accablantes ».

Ces questions délicates, elle les a traitées avec beaucoup de tact et grande science; science rendue toute simple et attrayante parce que présentée sous forme dialoguée.

Pour ne citer que quelques-uns des problèmes abordés, mentionnons sa lucide et si touchante explication du développement de la vie humaine; les facteurs qui déterminent les sexes; les malheurs occasionnés par le refus de la vie; l'épineuse question du travail féminin et de la participation de la femme à la vie sociale. Cet exposé est animé d'une profonde admiration pour la sagesse de Dieu et d'une confiance sans bornes en sa bonté qui poussent allègrement au devoir celles qui n'auraient pas eu le courage d'accepter les leçons offertes par la nature.

Ce livre sera pour les jeunes femmes, une source de paix, de joie, de confiance, et leur apprend le secret du vrai bonheur: être mère.

Jean-Bernard GUILBAULT, o.m.i.

Table des matières

ANNÉE 1948

Articles de fond

	PAGES
BÉLANGER (L.). — <i>L'âge de l'uranium</i>	441-445
BERNARD (H.). — <i>Le roman régionaliste du Sud-Ouest</i>	316-341
BUXTON (G.). — <i>The British Parliament and Canadian Responsible Government</i>	156-179
CARON (A.), O.M.I. — <i>Catholicisme et centralisation</i>	14-21
— <i>La paix, sa nature, sa nécessité</i>	393-404
CARRIÈRE (G.), O.M.I. — <i>Arriba España</i>	367-373
— <i>La Sapienza italiana</i>	471-477
— <i>La Société d'Études mariales</i>	244-247
CHABOT (C.). — <i>Voyages sur la terre et dans les nuages</i>	83-108
CHAMPAGNE (J.-E.), O.M.I. — <i>La merveilleuse expansion des missions dans l'Ouest canadien</i>	43-82
CHARPENTIER (M ^{me} F.). — <i>Marcel Dugas</i>	342-355
CHAUMONT (V.), prêtre. — <i>L'ecclésiologie de Léon XIII</i>	180-204
DEROME (G.). — <i>Trois siècles d'histoire</i>	205-225
DESCHÂTELETS (T. R. P. L.), O.M.I. — <i>Au service de la vérité</i>	129-233
DEVY (V.), S.M.M. — <i>Saint Louis-Marie Grignon de Montfort</i>	294-315
DIRECTION (La). — <i>Le numéro-souvenir du centenaire</i>	391-392
— <i>L'Ottawa universitaire</i>	5-8
— <i>Une grande croisade au pays outaouais</i>	261-263
DREW (Dr. G. A.). — <i>On the Menace of Communism</i>	9-13

	PAGES
HAMEL (Dom R.), O.S.B. — <i>Dom Columba Marmion</i>	109-112
<i>Le père Roaul Leblanc, o.m.i.</i>	389-390
MARION (S.). — <i>L'humanisme chrétien et le Canada français d'aujourd'hui</i>	422-440
MARTIN (P.). — <i>L'ordre international nouveau</i>	405-412
MAYRAND (L.). — <i>Personnes déplacées</i>	226-233
MORISSEAU (H.), O.M.I. — <i>Un collège classique à Saint-Denis- sur-Richelieu dès 1805</i>	356-366
NORMANDIN (R.), O.M.I. — <i>Nos maîtres catholiques et l'éduca- tion sexuelle</i>	134-155
O'GRADY (E.). — <i>The Path to Rome Becomes a Highway</i>	462-470
OLLIVIER (M.). — <i>Structure juridique de l'État canadien</i>	280-293
OSTAN (M.). — <i>L'enseignement de la philosophie en Italie</i>	446-461
POULET (D.), O.M.I. — <i>La sainte Bible</i>	22-42
SIMARD (G.), O.M.I. — <i>Pour une éducation catholique et canadienne-française</i>	413-421
SYLVESTRE (G.). — <i>Chronique littéraire 1947</i>	234-243
TREMBLAY (J.-P.), prêtre. — <i>L'Eglise, salut de notre époque</i> ..	264-279

Chronique universitaire

113-121; 248-254; 374-379; 478-485.

Bibliographie

Recension des revues

<i>Bulletin analytique de bibliographie hellénique.</i> (Gaston Car- rière, o.m.i.)	380
<i>Les Cahiers Laënnec.</i> (Paul Gay, c.s.sp.)	122-123

PAGES

<i>Revista da Faculdade de Letras.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	380
<i>Revista de la Universidad de Buenos Aires.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	380
<i>Sciences ecclésiastiques.</i> (Rhéal Laurin, o.m.i.)	486-487
<i>The French American Review.</i> (Louis Charbonneau.)	381
<i>The French Review.</i> (Louis Charbonneau.)	381

Comptes rendus bibliographiques

BERNAGE (Berthe). — <i>Elle et son Mari. Roman.</i> (Raymond Maurice.)	386
BOISSEAU (Lionel). — <i>Lourdes nous parle.</i> (Gaston Jammes.)	381-382
BOURGOIN (Louis). — <i>Savants modernes, leur Vie, leur Œuvre.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	126
BRUCHESI (Jean). — <i>Évocations.</i> (Gilles Langlois, o.m.i.)	493
CAMMAERTS (Émile). — . . . <i>Sur cette Pierre.</i> (Roger Guindon, o.m.i.)	491
CERULLI (Enrico). — <i>Etiopi in Palestina, Storia della Comunità Etiopica di Gerusalemme.</i> (Watson Kirkconnell.)	489-490
CLÉMENT (Béatrice). — <i>Sainte Bernadette de Lourdes.</i> (Gaston Jammes.)	490
COLOMB (Joseph), P.S.S. — <i>Aux Sources du Catéchisme.</i> (Roger Guindon, o.m.i.)	487
<i>Corps mystique et Action catholique. Conférences prononcées au Grand Séminaire de Montréal lors des journées d'études sacerdotales de février 1946.</i> (Joseph Vaillancourt, o.m.i.)	382-383
COUSINS (Sœur Joseph-Mary). — <i>Le Sentiment chrétien dans l'Œuvre de Louis Bertrand.</i> (Gilles Langlois, o.m.i.)	383-384

	PAGES
COUTURIER (M.-A.). — <i>Chroniques</i> . (Fernand Proulx, o.m.i.)	385-386
CSABA (Marguerite). — <i>La Vie en Fleur</i> , 3 ^e partie. <i>Ce que toute Femme du XX^e Siècle devrait savoir</i> . (Jean-Bernard Guilbeault, o.m.i.)	494
DELABAYS (Joseph). — <i>Elle s'est montrée à trois Pastoureaux de Fatima</i> . (Gaston Jammes.)	124
DUHAMEL (Georges). — <i>Le Temps de la Recherche</i> . (Rodrigue Normandin, o.m.i.)	259-260
ELLIS (M.-B.). — <i>Robert Charbonneau et la Création romanesque</i> . (Gilles Langlois, o.m.i.)	385
ENGLEBERT (Omer). — <i>Les Apparitions de la Vierge aux XIX^e et XX^e Siècles</i> . (Gaston Jammes.)	490
FERN (Vergilius). — <i>Religion in the 20th Century</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	257-258
FISCHER (R. P. Herman), S.V.D. — <i>Plus de Prêtres pour le Salut du Monde !</i> (Gilles Langlois, o.m.i.)	487-488
FOLLIET (Joseph). — <i>Les Chrétiens au Carrefour</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	256-257
FRANÇOIS DE SALES (Saint). — <i>Introduction à la Vie dévote</i> . (Gaston Jammes.)	255
GIRARD (René), S.J. — <i>Les neufs Symphonies de Beethoven</i> . (Jules Martel, o.m.i.)	127
JANSEN (F. J. Billeskov). — <i>Esthétique de l'Œuvre d'Art littéraire</i> . (Gilles Langlois, o.m.i.)	492-493
JASMIN (Damien). — <i>Les Témoins de Jéhovah, Fauteurs de Séditions, Ennemis acharnés de la Religion</i> . (Rodrigue Normandin, o.m.i.)	126-127
JOAD (C.E.M.). — <i>How our Minds Work</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	125-126
<i>La L.O.C. canadienne, Mystique technique</i> . (Joseph Vaillancourt, o.m.i.)	255-256

LAWRENCE (Claude V. J.), O.M.I. — <i>Every Inch an Apostle. Twelve Portrayals of the Servant of God Eugene de Mazenod, Bishop and Founder O.M.I.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	124-125
<i>Les Œuvres de François Villon commentées par Pierre Mesioen.</i> (Aurèle Chalifoux, o.m.i.)	384-385
MAIRE (Élie). — . . . <i>Trois Gueux du Seigneur</i> . . . (Aurèle Chalifoux, o.m.i.)	124
MARC (L'abbé P.). — <i>L'Ascension de votre Âme.</i> (Roland Ostiguy, o.m.i.)	382
MAROTTI (Arnaldo). — <i>Matematica generale</i> . . . (Jean-T. Duprat.)	258
MORLEY (Sylvanus G.). — <i>The Ancient Maya.</i> (D. C. O'Grady.)	258-259
PALLIERI (Giorgio Balladore) et Giulio VISMARA. — <i>Acta Pontificia Juris Gentius usque ad annum MCCCIV.</i> (R. P., o.m.i.)	488-489
PUJIULA (J.), S.J. — <i>De Medicina Pastoralis.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	383
<i>Ragguaglio mariano 1946-1947.</i> (Gaston Jammes.)	381
RICHARD (Jean-Jules). — <i>Neuf Jours de Haine. Roman.</i> (Paul Gay, c.s.sp.)	386-387
RINGUET. — <i>Fausse Monnaie.</i> (Paul Gay, c.s.sp.)	127-128
SAVARD (Félix-Antoine). — <i>La Minuit.</i> (Gilles Langlois, o.m.i.)	491
SIMOND (Alphonse), O.M.I. — <i>Pastoral Spanish</i> . . . (Gaston Carrière, o.m.i.)	256
STEARNS (Raymond P.), ed. — <i>Pageant of Europe.</i> (Daniel C. O'Grady.)	489

	PAGES
THERRIAULT (Sœur Mary-Carmel), s.m. — <i>La Littérature française de Nouvelle-Angleterre.</i> (Gilles Langlois, o.m.i.)	259
VISMARA (Giulio) et Giorgio Balladore PALLIERI. — <i>Acta Pontificia Juris Gentium usque ad annum MCCCIV.</i> (R. P., o.m.i.)	488-489
WILLAM (François-Michel). — <i>La Vie de Jésus dans le Pays et le Peuple d'Israël.</i> (Roland Ostiguy, o.m.i.)	492
— <i>La Vie de Marie, Mère de Jésus.</i> (Roland Ostiguy, o.m.i.)	492

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Revue
de
l'Université d'Ottawa

Revue
de
L'Université d'Ottawa



Section spéciale
Volume dix-huitième
1948



L'Université d'Ottawa
Canada

Les Instituts séculiers

Texte et commentaire

de la constitution apostolique

“Provida Mater Ecclesia”

2 février 1947

Introduction.

Le Corps mystique du Christ, Corps mystique qui est l'Église, loin de n'être, comme les autres sociétés terrestres, qu'un tout juridiquement un, possède à l'intérieur de lui-même une vie particulière et *unique*, la vie du Christ, fondateur et tête divine de l'Église. Cette vie divine descend de lui et, passant par la Vierge Marie qu'on a appelée à juste titre le *Cou* du Corps mystique, se répand et se diffuse dans tout le Corps.

Or, la vie est un mouvement, un mouvement de provenance intérieure, *motus ab intrinseco*, et un mouvement immanent, dont le terme premier est par conséquent dans le sujet vivant lui-même; les actes extérieurs de ce sujet ne sont donc que des manifestations externes, transitoires de la vie qui circule, se développe et s'épanouit à l'intérieur même du sujet vivant.

Ces brèves considérations trouvent dans l'histoire même de l'Église, Corps mystique du Christ, une merveilleuse illustration. La Vie qui fut dès le commencement en Dieu, qui vint ensuite sur la terre, s'est diffusée depuis vingt siècles dans la sainte Église catholique, apostolique et romaine. Cette vie *une*, théologiquement et historiquement (car la grâce sanctifiante est *une*), a produit une efflorescence extérieure admirable d'œuvres, d'entreprises, d'institutions, dans lesquelles elle s'est pour ainsi dire révélée à l'univers entier. Cette révélation

¹ La traduction du texte latin publié par l'*Osservatore Romano* (14 mars 1947) est empruntée à la *Nouvelle Revue théologique* (avril 1947, p. 417-422). Nous avons mis ce texte en caractères italiques. Les notes (2) et suivantes sont celles de la Constitution apostolique.

se rattache directement aux *notes* elles-mêmes de l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique. Et l'on sait que les *notes* de l'Église ne sont que des propriétés visibles, visibilisées pourrait-on dire, mais qui, en réalité, s'enracinent au plus profond de l'essence même de l'Église et y existent d'abord invisiblement.

L'Église, essentiellement société visible et faite d'hommes, se trouve, en raison de son appartenance à la race humaine, soumise à toutes les fluctuations et à toutes les évolutions historiques de cette humanité. Au lieu donc de la considérer comme une sorte de rocher immobile devant lequel s'écoulent, les uns après les autres, les flots du temps (comparaison suggérée par le *Tu es Petrus*), on peut la considérer aussi comme un être vivant, un royaume sans cesse grandissant, un arbre géant dont le tronc s'enracine dans la vie terrestre, mais dont le feuillage s'épanouit dans les splendeurs des cieux.

En conséquence, les institutions dans lesquelles elle s'est révélée aux siècles passés, qu'elles soient institutions de perfection ou d'apostolat, ou les deux réunies, l'Église les conservera aussi longtemps qu'elles demeureront vivantes, qu'elles ne se fossiliseront pas, pour ainsi dire. Mais ces institutions du passé, si admirables en elles-mêmes, quel que soit le temps ou l'époque où on les considère, si adaptées aussi aux nécessités particulières de l'histoire humaine, ne peuvent prétendre monopoliser toutes les manifestations extérieures de la vie visible de l'Église. Le tronc de l'arbre et les plus antiques branches, si rugueux, si solides, si indispensables soient-ils, ne peuvent prétendre à être *tout* l'arbre et refuser l'épanouissement de nouvelles branches. Agir ainsi signifierait pour l'arbre, la mort. Et l'Église ne peut mourir.

Ces principes fondamentaux de l'écclésiologie trouvent dans la publication de la constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia* une merveilleuse application. Aussi faut-il ne pas les perdre de vue en regardant se dérouler le splendide panorama historique de la vie religieuse, à la fois institution de perfection et d'apostolat, qu'elle nous laisse entrevoir (première partie de la constitution) et en étudiant la loi particulière qu'elle promulgue pour assurer le développement normal et fructueux des « *Instituts séculiers* » (deuxième partie de la constitution).

En présentant officiellement à l'univers les instituts séculiers, l'Église consacre juridiquement et spirituellement une nouvelle formule de vie religieuse et d'apostolat qui semble compléter le cycle des diverses phases historiques de la pratique canonique des conseils évangéliques. Elle ajoute en même temps un nouveau chaînon aux organismes par lesquels l'apostolat hiérarchique exerce sa mission de magistère, de gouvernement et de sanctification des âmes. L'on voit en effet l'appoint merveilleux de zèle généreux et stable que peuvent fournir à l'action catholique les Instituts séculiers, avec la souplesse d'action qui doit les caractériser. Aussi bien, faut-il les mettre en garde contre une tendance plus naturelle que surnaturelle qui a déjà poussé tant de créations analogues, jaillies du cœur de fondateurs aux vues larges, à rejoindre presque immédiatement les modes traditionnels déjà existants et à faire d'éléments accidentels présents au temps de la fondation un *sine qua non* de sanctification pour les siècles à venir.

Une autre considération ne peut manquer d'attirer notre attention, celle de l'opportunité de l'apparition des Instituts séculiers en un moment de l'histoire où l'Église devra affronter bientôt les luttes terribles des années qui viendront. Ces luttes, les souverains pontifes, au regard inspiré par l'Esprit qui guide l'Église, les entrevoient pour notre génération et celle qui suivra. L'heure des catacombes qui, du reste, n'a jamais totalement cessé pour les chrétiens, reviendra bientôt; elle est déjà venue pour des millions de disciples du Christ en Russie, en Pologne, en Hongrie et ailleurs. C'est la civilisation chrétienne elle-même qui tremble sur ses bases. Nous ne sommes évidemment pas en mesure de juger d'une façon claire les développements futurs que nous réserve la Providence. Mais la création d'Instituts séculiers, pour une diffusion plus grande et une pratique plus souple des conseils évangéliques ne serait-elle pas comme un signe des temps, comme un geste prophétique ? L'Institut séculier, avec son absence de costume, de signe distinctif, avec sa vie laïque extérieure totale et intégrale, n'est-il pas la formule idéale de la vie religieuse en temps de persécution ? Pensons à cet autre geste que posait, il n'y a pas si longtemps, le pontife géant que fut Pie XI, lorsqu'il ordonnait au plus tôt la création d'un clergé indigène. D'aucuns levèrent les épaules, pous-

sèrent les hauts cris. Mais cette décision du Saint-Siège ne devançait-elle pas, sans que personne ne le sût alors, les persécutions et les guerres terribles où le clergé étranger se sentit ostracisé, banni, traqué de toutes parts ?

Faisons donc confiance à l'Église. Acceptons de grand cœur le cadeau merveilleux qu'elle vient de nous faire à tous en donnant naissance officielle à ce qui sera demain une nombreuse phalange de consacrés au Christ sous le signe de la perfection chrétienne dans les Instituts séculiers. Que les communautés déjà existantes sachent voir en eux des émules dans la tâche austère de la pratique des conseils évangéliques, ainsi que des collaborateurs bienvenus dans la moisson immense; que l'action catholique accepte avec largeur de vue ces nouveaux pionniers de l'Évangile pleinement vécu et rayonné non seulement à l'intérieur d'un couvent ou d'un monastère, mais dans les milieux naturels eux-mêmes où s'écoule la vie souvent dure et souffrante de la race humaine.

Texte et commentaire.

PREMIÈRE PARTIE

Développement de la vie religieuse au cours des siècles.

PRÉAMBULE

PIE ÉVÊQUE, SERVITEUR DES SERVITEURS DE DIEU, POUR PERPÉTUELLE MÉMOIRE.

« L'Église, mère attentive, regardant comme ses enfants de prédilection ² ceux qui se dévouent leur vie entière au Christ leur Seigneur et le suivent par la voie libre et austère des conseils, a toujours mis tout son zèle et sa maternelle affection à les rendre dignes de cette surnaturelle intention et d'une vocation si angélique ³, ainsi qu'à ordonner sagement leur manière de vivre. C'est ce que démontrent

² PIUS XI, *Nuncium radiophonicum*, 12 feb. 1931 (ad religiosos), Cf. A.A.S., XXIII, 1931, p. 67.

³ Cf. TERTULLIANUS, *Ad uxorem*, lib. I, c. IV (P.L., I, 1281); AMBROSIUS, *De Virginibus*, I, III, 2 (P.L., XVI, 202); EUCHERIUS LUGDUN., *Exhortatio ad Monachos*, I (P.L., 865); BERNARDUS, *Epistola* CDXLIX (P.L. CLXXXII, 641); id., *Apologia ad Guillelmum*, c. X (P.L., CLXXXII, 912).

abondamment, depuis les origines jusqu'à nos jours, les textes mémorables des Pontifes, des Conciles et des Pères, ainsi que le cours entier de l'histoire ecclésiastique et tout l'ensemble de la discipline canonique. »

Ce premier paragraphe rappelle en deux phrases: 1° l'affection spéciale que témoigne l'Église à ceux qui se consacrent au Christ par la vie religieuse; 2° la *liberté* de la vie religieuse ainsi que l'incontestable et inévitable austérité de cette même vie religieuse pleinement vécue; 3° le zèle apporté par l'Église pour que ceux qui se consacrent ainsi au Christ soient toujours dignes de leur vocation; 4° une preuve concrète de ce zèle dans les efforts incessants de l'Église pour ordonner sagement la manière de vivre des religieux.

Afin de prouver au monde qu'il en a toujours été ainsi, le souverain pontife va consacrer la première partie de sa constitution à résumer dans un splendide tableau historique, l'évolution de la législation canonique de l'Église au cours des siècles, à partir de la doctrine évangélique des conseils de perfection, développée par les soins des saints Pères et des théologiens.

Cette partie historique elle-même de la constitution apostolique peut à son tour se subdiviser en deux parties:

1° *Développement de la vie religieuse en général au cours des siècles.*

2° *Apparition et développement des « Instituts séculiers ».*

I. — DÉVELOPPEMENT DE LA VIE RELIGIEUSE EN GÉNÉRAL AU COURS DES SIÈCLES.

A. LE POINT DE DÉPART.

RÔLE DU POUVOIR DE MAGISTÈRE ET DE GOUVERNEMENT DANS LE DÉVELOPPEMENT DE L'ÉTAT DE PERFECTION.

1. Le pouvoir de magistère: « *Et en effet, dès le berceau du christianisme, le magistère lui-même de l'Église s'est employé à illustrer les appels à la perfection, exprimés dans la doctrine et les exemples du Christ⁴ et des Apôtres⁵, et a enseigné avec sûreté la manière dont se devait conduire et régler la vie vouée à la perfection.* »

⁴ Matth. XVI, 24; XIX, 10-12, 16-21; Marc. X, 17-21, 23-30; Luc. XVIII, 18-22, 24-29; XX, 34-36.

⁵ I Cor. VII, 25-35, 37-38, 40; Matth. XIX, 27; Marc. X, 28; Luc. XVIII, 28; Act. XXI, 8-9; Apoc. XIV, 4-5.

2. Le pouvoir de gouvernement: « *D'autre part, par son action et son ministère, l'Église a intensément favorisé et propagé le don plénier et la consécration au Christ. C'est ainsi que, dès les premiers temps, les communautés chrétiennes offraient spontanément aux conseils évangéliques une bonne terre toute prête à recevoir la semence et assurée des meilleurs fruits* ⁶ *et, peu après, comme il est facile de le démontrer par les Pères apostoliques et par les écrivains ecclésiastiques les plus anciens* ⁷, *la profession publique de la vie parfaite se développa tellement dans les diverses Églises, que ceux qui la pratiquaient commencèrent dès lors à apparaître, dans le sein de la société ecclésiastique, comme un Ordre, une classe sociale reconnue sous les divers noms d'ascètes, de continents, de vierges, etc., et objet d'éloges et de vénération* ⁸. »

B. ÉVOLUTION DE LA LÉGISLATION CANONIQUE.

1. Efforts de l'Église en faveur de la profession publique, mais individuelle de la vie parfaite.

« *Au cours des siècles, l'Église, fidèle au Christ son Époux et toujours semblable à elle-même, développa graduellement, sous la conduite du Saint-Esprit, d'un pas sûr et ininterrompu, la discipline de l'état de perfection, jusqu'à la promulgation du Code actuel de Droit canonique. Penchée maternellement sur ceux de ses enfants qui d'un cœur généreux professait extérieurement et en public, bien que sous des formes diverses, la vie parfaite, elle ne cessa jamais d'encourager de toute*

⁶ Luc. VIII, 15; Act. IV, 32-34-35; I Cor. VII, 25-35, 37-38, 40; EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica*, III, 39 (P.G., XX, 297).

⁷ IGNATIUS, *Ad Polycarp.*, V (P.G., V, 724); POLYCARPUS, *Ad Philippen.*, V, 3 (P.G., V, 1009); IUSTINUS PHILOSOPHUS, *Apologia I pro christianis* (P.G., VI, 349); CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* (P.G., VIII, 224); HYPPOLITUS, *In Proverb.* (P.G., X, 628); *id.*, *De Virgine Corinthiaca* (P.G., X, 871-874); ORIGENES, *In Num hom.*, II, 1 (P.G., XII, 590); METHODIUS, *Convivium decem virginum* (P.G., XVIII, 27-220); TERTULLIANUS, *Ad uxorem*, lib. I, c. VII-VIII (P.L., I, 1286-1287); *id.*, *De resurrectione carnis*, c. VIII (P.L., II, 806); CYPRIANUS, *Epistola XXXVI* (P.L., IV, 327); *id.*, *Epist.* LXII, 11 (P.L., IV, 376); *id.*, *Testimon., adv. judeos*, lib. III, c. LXXIV (P.L., IV, 771); AMBROSIUS, *De viduis*, II, 9 et sq. (P.L., XVI, 250-251); CASSIANUS, *De tribus generibus monachorum*, V (P.L., XLIX, 1094); ATHENAGORAS, *Legatio pro christianis* (P.G., VI, 965).

⁸ Act. XXI, 8-10; cf. IGNATIUS ANTIOCH., *Ad Smyrn.*, XIII (P.G., V, 717); *id.*, *Ad Polyc.*, V (P.G., V, 723); TERTULLIANUS, *De virginibus velandis* (P.L., II, 935 sq.); *id.*, *De exhortatione castitatis*, c. VII (P.L., II, 922); CYPRIANUS, *De habitu virginum*, II (P.L., IV, 443); HIERONYMUS, *Epistola LVIII*, 4-6 (P.L., XXII, 582-583); AUGUSTINUS, *Sermo CCCXIV* (P.L., XXXVIII, 1070); *id.*, *Contra Faustum Manichæum*, lib. V, c. IX (P.L., XLII, 226).

manière une résolution si sainte, et cela dans une double direction. D'abord la profession individuelle de perfection, toujours cependant émise à la face de l'Église et d'une manière publique — telle cette antique et vénérable bénédiction et consécration des vierges⁹, qui s'accomplissait selon les rites liturgiques, — fut par l'Église elle-même non seulement reçue et reconnue, mais munie de règles sages, fermement défendue et pourvue même de nombreux effets canoniques. »

2. Efforts de l'Église en faveur de la profession publique et collective de la vie parfaite.

« Pourtant les faveurs de l'Église se tournèrent surtout, et à bon droit, vers cette profession pleinement achevée et plus strictement publique de vie parfaite, réalisée dans les premiers temps qui suivirent la paix constantinienne et émise au sein d'associations et de communautés érigées avec la permission ou l'approbation ou sur l'ordre de l'Église elle-même. »

a) L'état canonique de perfection, l'une des pierres angulaires de la législation ecclésiastique: « Personne n'ignore l'intime compénétration qui associe l'histoire de la sainteté dans l'Église et de l'apostolat catholique avec celle de la vie religieuse canonique, telle que, sous l'impulsion vivifiante de la grâce du Saint-Esprit, elle ne cessa de croître et de s'affermir, étonnamment variée, au sein d'une unité toujours plus profonde et plus efficace. Il n'est pas surprenant que l'Église ait suivi fidèlement aussi, sur le terrain des lois, ce mouvement que la sage Providence divine indiquait si nettement, et qu'elle ait entouré de vigilance et délibérément ordonné l'état canonique de perfection, au point d'élever sur lui, comme sur un de ses fondements angulaires, l'édifice de la législation ecclésiastique. De là vient que tout d'abord l'état public de perfection fut compté parmi les trois principaux états ecclésiastiques et que l'Église ne prit pas d'autre base que cet état lui-même, pour définir le second ordre ou degré canonique de personnes (can 107). Chose, en effet, digne de grande attention: tandis que les deux autres ordres canoniques de personnes, savoir clercs et laïques, se fondent, de part de droit divin (auquel s'ajoute l'institution ecclé-

⁹ Cf. OPTATUS, *De schismate donatistarum*, lib. VI (P.L., XI, 1071 sq.); PONTIFICALE ROMANUM, II: *De benedictione et consecratione Virginum*.

siastique, cc. 107, 108 § 3), sur l'Église, en tant que Société hiérarchiquement constituée et ordonnée, la classe des religieux, placée entre clercs et laïques, et qui peut être commune tant aux clercs qu'aux laïques (canon 107), dérive de l'étroite et particulière relation de cet état à la fin de l'Église, savoir à la sanctification et aux moyens efficaces et adéquats de la poursuivre. »

b) Institution des « Religions » : « Mais l'Église n'en resta pas là. Pour que cette profession publique et solennelle de la sainteté ne risque pas d'être vouée à l'échec, l'Église, avec une rigueur toujours croissante, ne voulut reconnaître cet état canonique de perfection que dans des Sociétés fondées et réglées par elle, savoir dans des « Religions » (can. 488, 1°) dont, après mûr examen, elle avait fixé par son magistère la forme et l'ordonnance générale, dont ensuite dans chaque cas elle avait vérifié de près l'Institut et les règles, non seulement au regard de la doctrine et dans l'abstrait, mais encore à la lumière de son expérience et dans la pratique. Toutes ces dispositions ont été définies dans le Code d'une manière si rigoureuse et si précise que, dans aucun cas, pas même par exception, l'état canonique de perfection ne serait reconnu si la profession n'en était pas émise dans une Religion approuvée par l'Église. Enfin la discipline canonique de l'état de perfection, en tant qu'état public, a été de telle sorte ordonnée très sagement par l'Église que dans les Religions cléricales, pour tout ce qui regarde la vie cléricale des religieux, c'est la Religion elle-même qui remplirait le rôle de diocèse et que pour eux l'incardination à un diocèse serait remplacée par le rattachement à la Religion (cc. 111, § 1; 115, 585). »

c) Admission des Congrégations à vœux simples parmi les « Religions » : Après que le Code de Pie X et de Benoît XV, dans la seconde partie du Livre II, consacrée aux religieux, eut confirmé de multiples façons, par sa législation des religieux, soigneusement recueillie, revue et corrigée, l'état canonique de perfection, de nouveau, sous son aspect public, et qu'achevant avec sagesse l'œuvre commencée par Léon XIII d'heureuse mémoire dans son immortelle Constitution « *Conditæ a Christo* ¹⁰ », il eut admis les Congrégations de vœux simples

¹⁰ Const. « *Conditæ a Christo Ecclesiæ* », 8 dec. 1900, cf. LEONIS XIII, Acta, vol. XX, p. 317-327.

parmi les Religions proprement dites, rien désormais ne paraissait plus à ajouter à la discipline de l'état canonique de perfection. »

d) Sociétés imitant la vie religieuse: *« Pourtant l'Église, si large d'esprit et de cœur, jugea bon, en un geste vraiment maternel, d'ajouter à la législation des religieux un titre succinct, qui lui fût comme un complément opportun. Dans ce titre (tit. XVII, livre II), l'Église voulut assimiler assez pleinement à l'état canonique de perfection d'autres Sociétés très méritantes envers elle-même et fréquemment aussi envers la société civile, Sociétés dépourvues, il est vrai, de plusieurs propriétés juridiques nécessaires pour constituer l'état canonique complet de perfection, tels les vœux publics (cc. 488, 1° et 7°, 487), mais qui cependant, à cause de leurs autres qualités, considérées comme appartenant à la substance de la perfection, ont avec les vraies Religions des liens d'une étroite similitude et comme de parenté. Par toute cette législation, sage, prudente et marquée d'un grand amour, il avait été pourvu largement au bien de cette multitude d'âmes, qui, hors du siècle, désiraient embrasser un état canonique strictement dit, uniquement et entièrement consacré à l'acquisition de la perfection. »*

II. — APPARITION ET DÉVELOPPEMENT DES INSTITUTS SÉCULIERS.

A. LE POINT DE DÉPART.

1. Origine surnaturelle des Instituts séculiers: l'appel universel du Sauveur à la perfection: *« Mais le Seigneur très bon, qui a invité si souvent tous les fidèles, sans acception de personnes ¹¹, à l'exercice de la perfection ¹², a voulu dans un dessein admirable de sa divine Providence que, même dans le siècle si corrompu, prospèrent, surtout de nos jours, de nombreux groupes d'âmes choisies, qui, non contentes de brûler du zèle de leur perfection individuelle, ont pu découvrir, tout en restant dans le monde, pour obéir à un appel particulier de Dieu, de nouvelles et très heureuses formes d'Associations . . . »*

2. Les nécessités des temps: *« De nouvelles et très heureuses formes d'Associations, spécialement adaptées aux nécessités actuelles et qui leur*

¹¹ II Par., XIX, 7; Rom. II, 11; Eph. VI, 9; Col. III, 25.

¹² Matth. V, 48; XIX, 12; Col. IV, 12; Jac. I, 4.

permettent de mener une vie très propre à l'acquisition de la perfection chrétienne. »

B. ÉVOLUTION DE LA LÉGISLATION CANONIQUE AU SUJET DES INSTITUTS SÉCULIERS.

1. *Objet de la présente Constitution: les Instituts séculiers.*

a) *Négativement.*

1° Il ne s'agit pas de la pratique individuelle et privée de la perfection: *« Tout en recommandant instamment à la prudence et au zèle des directeurs spirituels les nobles efforts de perfection accomplis par les fidèles en particulier au for interne, Nous dirigeons en ce moment Notre sollicitude vers ces Associations qui s'efforcent, à la face de l'Église et au for externe, selon l'expression juridique, de conduire leurs membres à une vie de solide perfection. »*

2° Ni de toutes associations pieuses en vue de la perfection: *« Il n'est pas cependant question ici de tous les groupements qui recherchent sincèrement la perfection chrétienne dans le siècle . . . »*

b) *Positivement.*

Les Instituts séculiers: c'est-à-dire les associations qui se rapprochent davantage de l'état canonique de perfection.

2. *Définition des Instituts séculiers.*

« Il est question seulement de ceux qui, dans leur constitution interne, dans l'ordonnance hiérarchique de leur gouvernement, dans le don plénier libre de tout autre lien qu'ils exigent de leurs membres proprement dits, dans la profession des conseils évangéliques, dans leur manière enfin d'exercer les ministères et l'apostolat, se rapprochent davantage de ce qui constitue la substance des états canoniques de perfection, et spécialement des Sociétés sans vœux publics (tit. XVII), bien qu'elles adoptent d'autres formes de vie extérieure que celle de la communauté religieuse. »

La constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia* donne donc ici une description juridique assez précise de ces Associations qui s'appelleront désormais *« Instituts séculiers »*. Il faut remercier le Saint-Siège de leur avoir trouvé un nom très caractéristique et ensuite de leur avoir

donné une législation précise bien à eux. Le nom d'Instituts séculiers ne pouvait être mieux choisi: *Institut* désigne juridiquement plus qu'association, dont le sens est beaucoup plus large et nécessairement plus lâche et plus vague; le mot *Institut* rappelle au contraire la fermeté d'organisation intérieure et extérieure à la fois, un groupement plus solidement assis et moins soumis aux fluctuations des événements. Sur-tout, le terme *Institut* se rattache tout de suite au cadre de la vie religieuse traditionnelle. D'autre part, le qualificatif *séculier* nous ramène à l'élément nouveau apporté, pourrait-on dire, à la vie religieuse: la vie religieuse organisée officiellement pour être vécue dans le siècle. C'est pour ainsi dire l'élément spécifique des Instituts séculiers.

a) *Points de ressemblance* entre les Instituts séculiers et les autres états canoniques de perfection chrétienne:

- 1° ressemblance de constitution *interne*;
- 2° ordonnance hiérarchique de leur gouvernement;
- 3° don plénier et libre de soi-même;
- 4° profession des conseils évangéliques;
- 5° similitude des ministères apostoliques.

b) *Différence* entre les Instituts séculiers et les autres états canoniques de perfection chrétienne: les Instituts séculiers adoptent une *autre forme de vie extérieure* que celle de la *communauté* religieuse. La pratique de la vie commune est en effet, aux termes du canon 487, *juridiquement nécessaire*, dans l'état actuel de notre législation, à l'existence même de l'état canonique de perfection au sens strict du terme: « L'état religieux, c'est-à-dire un mode stable de vie, dans lequel les fidèles, en outre de l'observance des commandements, s'engagent également, par les vœux de pauvreté, de chasteté, et d'obéissance, à la pratique des conseils évangéliques, doit être tenu en honneur par tous » (canon 487). La constitution apostolique reviendra du reste bientôt sur ce point précis, à l'article I de la *Loi particulière* des Instituts séculiers.

3. *Possibilité pratique des Instituts séculiers.*

a) *Le fait.*

Cette possibilité pratique des Instituts séculiers est prouvée par leur existence historique: « *Ces Associations qui désormais s'appelleront*

« Instituts séculiers », apparurent dans la première moitié du siècle dernier, non sans une spéciale inspiration de la Providence divine, avec le but « de pratiquer fidèlement dans le siècle les conseils évangéliques et de s'acquitter avec une plus grande liberté des offices de charité que le malheur des temps défend ou rend difficiles aux familles religieuses ¹³ ». Or, les plus anciens de ces Instituts ont donné des preuves de leur valeur. Ils ont démontré concrètement, de manière plus que suffisante, que grâce au choix exigeant et prudent de leurs membres, par la formation attentive et suffisamment longue qu'ils leur donnent, par une règle de vie bien adaptée, ferme et souple à la fois, peut être obtenue avec certitude, même dans le siècle, grâce à un appel spécial de Dieu et avec son aide, une consécration de soi au Seigneur assez stricte, assez efficace et pas seulement intérieure, mais externe et presque religieuse. Ils ont démontré que l'on peut ainsi former un instrument très utile de pénétration et d'apostolat. Aussi pour toutes ces multiples raisons, « ces Sociétés de fidèles ont été plus d'une fois louées par le Saint-Siège, tout autant que de vraies Congrégations religieuses ¹⁴. »

b) La raison.

1° Avantages des Instituts séculiers.

1) Ils tendent à élargir et à rendre accessible à un plus grand nombre d'âmes les cadres juridiques de l'état canonique de perfection: « Les heureux accroissements de ces Instituts montrèrent de jour en jour avec plus d'évidence l'aide multiple et efficace qu'ils pouvaient apporter à l'Église et aux âmes. Mener en tout temps et en tout lieu une réelle vie de perfection, embrasser cette vie dans des cas où la vie religieuse canonique serait impossible ou peu adaptée, rechristianiser intensément les familles, les professions, la société civile par le contact immédiat et quotidien d'une vie parfaitement et entièrement consacrée à sa sanctification . . . »

2) Ils fournissent à la sainte Église de nouveaux moyens de pénétration apostolique: « . . . exercer l'apostolat de multiples manières et remplir des fonctions que le lieu, le temps ou les circonstances in-

¹³ S. C. Episcoporum et Regularium dec. « Ecclesia Catholica », d. 11 augusti 1889; cf. A.S.S., XXIII, 634.

¹⁴ S. C. Episcoporum et Regularium dec. « Ecclesia Catholica ».

terdisent ou rendent impraticables aux prêtres et aux religieux, autant de précieux services dont on peut facilement charger ces Instituts. »

2° Dangers des Instituts séculiers.

« Par ailleurs, l'expérience a démontré les difficultés et les dangers que comporte parfois, et même facilement, cette vie de perfection ainsi menée librement sans le secours extérieur de l'habit religieux et de la vie en commun, sans la vigilance des Ordinaires, desquels, en fait, elle pouvait aisément rester ignorée, et des supérieurs souvent éloignés. »

4. État juridique des Instituts séculiers avant la présente constitution.

a) L'Église connaissait leur existence.

« La question s'est posée aussi de la nature juridique de tels Instituts et de la pensée du Saint-Siège en les approuvant. Aussi, avons-nous jugé opportun de faire mention de ce décret « Ecclesia catholica » publié par la S. Congrégation des Évêques et des Réguliers et qui fut confirmé le 11 août 1889 par notre Prédécesseur d'immortelle mémoire, Léon XIII ¹⁵. »

b) L'Église les louait et les approuvait.

1° Négativement: *« Dans ce décret il n'était pas défendu d'accorder louange et approbation à ces Instituts, mais il était spécifier que, quand la S. Congrégation le faisait, elle voulait les louer et les approuver « non pas certes comme des religions de vœux solennels ou comme de vraies Congrégations de vœux simples . . . »*

2° Positivement: *« . . . mais seulement comme de pieuses Associations dans lesquelles, outre l'absence d'autres qualités requises par la discipline actuelle concernant les religieux, on n'émet pas de profession religieuse proprement dite, et où les vœux, si on en fait, sont censés purement privés, nullement publics, comme sont les vœux reçus par le supérieur légitime au nom de l'Église. »*

c) Conditions requises pour cette louange et cette approbation.

1° Se faire connaître pleinement et parfaitement aux Ordinaires respectifs;

2° se soumettre entièrement à leur juridiction.

¹⁵ Cf. A. S. S., XXIII, 634.

« De plus, ces Associations, comme l'ajoutait la S. Congrégation, sont louées et approuvées à cette condition essentielle qu'elles se fassent pleinement et parfaitement connaître par leurs Ordinaires respectifs et se soumettent entièrement à leur juridiction. »

d) Résultats de cette attitude de l'Église.

1° Elle a contribué à éclaircir la nature de ces Instituts;

2° elle a contribué à en diriger, sans les gêner, l'évolution et le progrès.

« Ces prescriptions et ces déclarations de la S. Congrégation des Évêques et des Réguliers contribuèrent utilement à éclaircir la nature de ces Instituts et à en diriger, sans les gêner, l'évolution et le progrès. »

**5. Motifs de la présente constitution apostolique "Provida Mater":
apporter une solution définitive au problème
des "Instituts séculiers"**

a) Le problème des Instituts séculiers:

Il est posé à l'Église pour deux raisons.

1° La multiplication silencieuse des Instituts séculiers:

« Aujourd'hui, les Instituts séculiers se sont multipliés dans le silence, sous des formes assez diverses, en pleine autonomie ou en union plus ou moins étroite avec des Religions ou des Sociétés religieuses. »

2° L'absence d'une législation adéquate:

1) La constitution apostolique *Conditæ a Christo* ne s'est occupée que des Congrégations religieuses;

2) Le Code de Droit canonique s'est délibérément abstenu d'en parler: *« A leur sujet, la Constitution apostolique « Conditæ a Christo » qui ne s'occupait que des Congrégations religieuses, n'a rien décidé. Le Code de Droit canonique, lui aussi, s'est délibérément abstenu de parler de ces Instituts, laissant à une législation future le soin de leur donner éventuellement un statut, qui ne lui paraissait pas encore assez mûr. »*

**b) Solution du problème: faire pour les « Instituts séculiers » ce que
Léon XIII a fait pour les congrégations religieuses.**

1° Établir une législation adéquate.

1) Pour guider avec plus de sécurité les âmes qui cherchent la perfection chrétienne dans les Instituts séculiers: *« Ayant pesé à plusieurs*

reprises tout ce que Nous venons de dire, poussé par le devoir de Notre conscience et en raison de Notre amour paternel pour des âmes qui poursuivent si généreusement la sainteté dans le siècle . . . ; »

2) Pour faciliter le discernement entre les diverses associations dont les unes sont sûres et les autres douteuses: « . . . *désireux, en même temps, de rendre possible un sage et sérieux discernement entre ces Sociétés et voulant que celles-là seulement soient reconnues comme véritables Instituts, qui professent authentiquement et pleinement la vie de perfection . . . ; »*

3) Pour éviter la multiplication dangereuse des Instituts séculiers: « . . . *afin que soient évités les dangers inhérents à l'érection trop multipliée d'Instituts toujours nouveaux — comme en effet il s'en érige souvent sans prudence et à la légère . . . ; »*

4) Pour donner aux Instituts séculiers qui le méritent vraiment un statut juridique spécial et pleinement adéquat: . . . « — *afin que, par ailleurs, les Instituts qui méritent d'être approuvés reçoivent le statut juridique spécial qui répond exactement et pleinement à leur nature, à leurs fins et aux circonstances, Nous avons projeté et décidé de faire pour les Instituts séculiers cela même que notre Prédécesseur d'immortelle mémoire Léon XIII a fait avec tant de prudence pour les Congrégations à vœux simples, par la Constitution apostolique « Conditæ a christo ¹⁶ ».*

« C'est pourquoi Nous approuvons par les présentes Lettres le Statut général des Instituts séculiers, que la Suprême S. Congrégation du Saint-Office a diligemment examiné pour sa part de compétence et que la S. Congrégation des Religieux a composé et revu avec soin, selon Notre ordre et sous Notre direction. Et en vertu de Notre autorité apostolique Nous édictons, décrétons et établissons toutes les dispositions qui suivent. »

2° *Établir, au centre de l'Église, une autorité compétente pour l'exécution de cette législation.*

« Quant à leur exécution, Nous députons la S. Congrégation des Religieux en la munissant de toutes les facultés nécessaires et utiles. »

¹⁶ Cf. LEONIS XIII, *Acta*, vol. XX, p. 317-327.

Cet exposé succinct des motifs qui ont poussé Sa Sainteté Pie XII à répéter pour les Instituts séculiers le geste qu'avait déjà fait son prédécesseur Léon XIII pour les congrégations religieuses résume en quelques phrases un siècle d'histoire. Ces quelques phrases recouvrent, sans qu'il apparaisse trop au lecteur non initié, des initiatives hardies, de grands espoirs partiellement réalisés, d'immenses souffrances aussi. Ces dernières, personne ne les pourra raconter. Tout au plus peut-on les soupçonner à la lecture de certains documents, au récit d'efforts généreux, mais que le succès ne vient pas couronner, aux confidences d'âmes désireuses de grandes choses, mais inquiètes pourtant de la stabilité de leur vocation, à cause même de l'instabilité juridique de leur association. Les associations de ce genre, en effet, ainsi que le dit la constitution apostolique, se sont multipliées depuis un siècle. Elles ont soulevé l'enthousiasme d'âmes généreuses et entreprenantes. Mais il leur manquait l'appui juridique qui est comme le sceau divin sur l'entreprise. Depuis Léon XIII, les congrégations religieuses avaient leur législation particulière, bien définie; les communautés sans vœux, mais imitant par leur structure juridique et leur vie *totale*ment et *commun* les communautés religieuses proprement dites, trouvaient aussi leur appui juridique dans le droit canonique; les associations laïques également, sous cette forme générale de pieuses sodalités ou sociétés n'exigeant de leurs membres ni le don total ni la consécration définitive, mais simplement quelques promesses, quelques engagements, prières et sacrifices. Sur quelles bases alors faire reposer une fondation mi-religieuse, mi-laïque, exigeant la consécration totale de la vie religieuse, mais n'imposant pas à ses membres la vie en commun? Car, après tout, il faut bien, quand on désire fonder une entreprise dans l'Église, s'appuyer sur une législation existante; les bons désirs et les initiatives particulières ne peuvent remplacer les saints canons, tenir lieu de bases juridiques à des fondations qui, par leur genre, ne peuvent « s'accrocher » à des lois qui en permettent l'existence et les constituent spécifiquement dans leur genre.

Aussi bien, est-ce avec un grand soulagement que les membres des Instituts séculiers accueillent la constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia*. Après une si longue attente, après les incertitudes du début, après les doutes sur la valeur réelle de leur vocation aux yeux

de Dieu et de l'Église, voici qu'apparaît enfin la lumière, sous la forme d'une législation fondamentale d'une grande sagesse et d'une non moins grande souplesse. Il restera maintenant à chaque Institut séculier à s'adapter à cette législation, à réformer, selon les directives qu'elle fournit et qu'elle impose, les cadres et le genre de vie qui lui est propre et enfin à se faire approuver juridiquement comme Institut séculier aux termes de la constitution *Provida Mater Ecclesia*. La certitude remplacera l'insécurité, la stabilité chassera les inquiétudes pour l'avenir, et les immenses espoirs des âmes d'élite qui ont choisi de se donner totalement au service de l'Église et des âmes dans ce genre de vie pourront enfin s'appuyer sur les bases profondes et inébranlables qu'exigent les œuvres qui veulent durer.

(à suivre)

André GUAY, o.m.i.,
professeur à la faculté de droit canonique.

Platon, médecin des âmes

La méchanceté est une discorde
et une maladie de l'âme¹.

On trouve dans un manuscrit du début du XI^e siècle conservé au British Museum de Londres une illustration dans laquelle Esculape et le centaure Chiron investissent Platon de la sagesse médicale². Il serait extrêmement difficile de trouver des personnages d'une plus incontestable compétence pour initier à cet art délicat. Esculape, dieu de la médecine, chef de la lignée des Asclépiades peut certainement enseigner l'art qu'il possède et en transmettre la vertu propre. Quant à Chiron, éducateur de tous les héros et dans tous les arts, il est évidemment capable, lui aussi, de transmettre à Platon la science médicale qui fera de ce dernier un véritable savant.

Nos ancêtres avaient parfaitement pénétré l'un des aspects les plus nobles du tempérament moral du « divin » Platon et avaient aussi saisi avec la même finesse le sens de la mission que le fondateur de l'Académie se donnait dans la société athénienne.

Sous l'allégorie de ce doctorat ès sciences médicales *honoris causa*, mais octroyant la science, on reconnaît facilement Platon, le médecin des âmes.

Fils spirituel de Socrate, Platon, tout entier à la poursuite de la sagesse et du bien-être de ses concitoyens, ne reculera devant aucune difficulté pour assurer le succès de sa vocation.

Médecin véritable, praticien de l'art et non simple mercenaire, il travaillera, il peindra, non pour ses avantages particuliers, mais au profit des sujets malades³, qu'il s'agisse des individus ou de la société elle-même.

La présence d'un médecin doit signifier l'existence de malades. Y a-t-il vraiment des malades ? Quelle est la nature de leur maladie ?

¹ *Sophiste*, 228b. Nous utilisons les traductions de l'édition « Les Belles Lettres », sauf pour les *Lois* où nous suivons « Les classiques Garnier ».

² Ms. Cotton Vit. C. III fol. 19r.

³ *République*, I, 342d.

Peut-on en trouver les causes ? Quelle est l'étendue de ses ravages ? Quel en serait le remède ? Voilà autant de questions auxquelles Platon va essayer de donner une réponse.

LES MALADES : LEUR EXISTENCE.

Certes, seul un aveugle et un homme tout à fait aveugle, ne verrait pas que dans Athènes, il y a quelque chose qui ne va pas. Il y a même quelque chose qui ne va pas du tout. Telle est la conclusion de Platon. Le jugement inique porté contre Socrate, après la simple mise en accusation, sans aucune raison fondée, n'en est-il pas la preuve la plus manifeste ? La mort du meilleur, du plus sage, du plus juste des hommes de son temps ⁴, de cet homme estimé de tous ⁵, loué non seulement par ses amis ⁶, mais encore par ses adversaires ⁷, les sophistes, ne démontre-t-elle pas que la société qui prétend atteindre au bien en essayant de fermer la bouche aux gens de bien ⁸, en les tuant ⁹, au lieu de faire porter tous ses efforts sur la culture des âmes, n'est pas dans la bonne voie ? Ce simple fait, qu'il est impossible de juger individuellement, indépendamment de l'atmosphère générale de la cité, en dit long sur le niveau de dégradation auquel on est arrivé. Une société dans laquelle procès est synonyme de condamnation, où liberté de parole en vue du bien et de la justice est regardée comme une conspiration et taxée d'impiété envers les dieux et de corruption pour la jeunesse ¹⁰, est certainement une société malade et atteinte d'un mal terrible.

Il y a donc un microbe et un microbe très pernicieux dans l'organisme. Heureusement pour Athènes, il existe un médecin, et un médecin de la valeur de Platon.

LA NATURE DE LA MALADIE.

Le mal est patent, le mal est grand, disons-nous. Quel en est donc la nature ?

Platon a recueilli la succession de son maître bien-aimé et les fruits de son enquête. Le maître et le disciple ont dû s'entretenir souvent

⁴ *Phédon*, 118a; *Lettre VII*, 324e.

⁵ *ΧΕΝΟΡΗΘΝ*, *Mémorables*, i, I, 11.

⁶ *Banquet*, 215a sv : éloge de Socrate par Agathon.

⁷ *Protagoras*, 361e.

⁸ *Apologie*, 39d.

⁹ *Ibid.*, 39c-d.

¹⁰ Principales accusations portées contre Socrate selon l'*Apologie*.

dans l'intimité, sur le sort du peuple athénien et sur sa maladie. Ils ont recherché les causes du mal et les remèdes les plus propres à le guérir.

Il ne saurait être question d'une maladie physique; la guérison de cette espèce de malaise qui entraîne la mort du corps importerait peu à Platon ¹¹. Non, le mal est autrement grave et important. Bien plus, il n'a pas la capacité de faire mourir ceux qui en sont atteints ¹². « Or, ce dont on souffre, c'est du manque de vertu, de l'injustice, le plus grand des maux dont on peut souffrir ¹³. » On est atteint du mal de l'homme, du mal de la partie qui constitue véritablement l'être humain, le mal de l'âme. Ce mal qui germe et s'accroît en elle est le mal moral, le péché. « Or, on ne voit pas du tout que l'injustice détruise l'âme. Elle la flétrit, elle la souille, mais l'âme survit. S'il en était autrement, les méchants s'en tireraient à trop bon compte. Mourir leur serait un gain. Mais non: ils sont condamnés à porter en leur âme l'affreuse ressemblance du modèle d'iniquité ¹⁴. »

Il s'agit donc d'un mal excessivement nuisible, puisqu'il s'attaque à la partie la plus noble de l'homme et aussi sa partie la plus vitale. Mal exécrable qui ne réussit pas à détruire sa victime et à en débarrasser le monde, mais se contente de la ronger, de la dévorer éternellement. Maladie terrible, l'injustice ou la méchanceté de l'âme ¹⁵ introduit la discorde dans l'homme. Elle est une corruption qui naît d'une rupture d'accord ¹⁶ où opinions et désirs, courage et plaisirs, raison et peines sont en mutuel et général désaccord.

L'injustice met l'homme dans un tel état de délabrement, de déchirements et de tiraillements intérieurs, qu'il serait peut-être permis de lui appliquer les paroles que Platon adresse à Calliclès au sujet de son amour pour le Démos athénien et pour Démos le fils de Pyrilampe, et qui le fait sans cesse varier: « Or, j'estime pour ma part, mon cher, que mieux vaudrait me servir d'une lyre dissonante et mal accordée, diriger un chœur mal réglé, ou me trouver en désaccord et en opposition avec

¹¹ *République*, III, 406 sv.

¹² *Ibid.*, X, 608-610; *Théétète*, 176c, 177a.

¹³ *Lettre VII*, 336b (note 2); *Gorgias*, 468e sv; 480d.

¹⁴ *République*, X, 608-610; *Théétète*, 176c, 177a; A. BREMOND, *De l'âme et de Dieu dans la philosophie de Platon*, dans *Archives de Philosophie*, II, iii, 1924, p. 26 [374].

¹⁵ *Gorgias*, 477a-478.

¹⁶ *Sophiste*, 228 a-e.

tout le monde que de l'être avec moi-même tout seul et de me contredire¹⁷. » Il ne peut en être autrement, si la justice, comme c'est véritablement le cas, réside dans l'harmonie des trois parties de l'âme, dans l'ordre et la coordination de chacune d'elle¹⁸. Que l'une des trois parties — raison, colère, concupiscence — s'avise d'empiéter sur la fonction de l'une des autres, l'équilibre est rompu et nous voilà du même coup tombé dans le discordant et le trouble¹⁹, car chacune des parties ne peut bien accomplir qu'une fonction, et la sienne propre.

A la vérité ce mal est si grand, l'injustice est si pernicieuse et si diamétralement opposée à la justice, « vertu propre de l'homme²⁰ », qu'il n'y a de perversité égale que dans la volonté d'y demeurer et de faire des autres hommes, ses semblables, des malheureux, en leur infligeant du mal.

ÉTENDUE DU MAL.

On le voit, nous avons raison de dire que le mal est sérieux. Si encore, il était isolé, individuel, le sage, le juste, l'homme sain, pourrait porter son regard et se reposer sur la vertu de la collectivité. Il ne serait pas tenu de river son attention sur cette masse en décomposition. Mais, hélas ! où donc se reposer ?

Dans tout Athènes, il n'y a pas moyen d'indiquer un seul maître de vertu et cela de l'aveu même d'Anytos²¹. Une science qui n'a pas de professeur, n'a pas d'élèves et, par conséquent, n'existe pas²². Il est vrai que le témoignage d'Anytos est tacite et difficile à obtenir. Mais cet aveu est très significatif et exprimé en termes durs dans une accusation de dénigrement lancée contre Socrate, où Anytos conseille en même temps à ce dernier de surveiller ses propos.

Les vertueux eux-mêmes, ou du moins ceux qui passent pour tels aux yeux de la foule n'ont réussi à faire que des niais et des têtes écervelées de leurs fils ou de leurs protégés, selon la réponse d'Alcibiade à Socrate²³.

¹⁷ *Gorgias*, 482 b-c.

¹⁸ *République*, IV, 441e-442.

¹⁹ *Ibid.*, IV, 444b.

²⁰ *Protagoras*, 325a.

²¹ *Menon*, 93d.

²² *Ibid.*, 96c.

²³ *Alcibiade*, 118e; *Protagoras*, 319e.

N'y aurait-il donc personne de vertueux dans toute la ville ? Se-raient-ils, par hasard, tous rongés par le mal ? Hélas ! il n'y a per-sonne de sain, car encore une fois, si quelqu'un connaissait la vertu, s'il la possédait, comment s'expliquer pourquoi il ne peut former de disciples ²⁴ ?

L'examen attentif du malade révèle que le mal est profond, chro-nique, persévérant, généralisé. Mal terrible dont tous sont frappés. Et on ne soupçonnera pas Socrate de faire les choses à demi, surtout lorsqu'il s'agit d'examen, lui qui a bien hâte d'arriver chez Hadès afin d'avoir enfin le bonheur d'examiner à loisir les grands morts pour éprouver parfaitement leur science et en profiter lui-même ²⁵. Eh bien ! Socrate a examiné toutes les classes de la société à partir des chefs d'État jusqu'au dernier des citoyens ²⁶. Il les a tellement examinés, interrogés, auscultés avec l'aide de ses disciples qu'il s'est fait beau-coup d'ennemis ²⁷, à tel point qu'on a fini par se débarrasser d'un mé-decin par trop embarrassant. C'est qu'il se trouvait bien peu d'hommes de sa sorte qui amaient à voir clair dans les problèmes ²⁸ et surtout au fond de leur âme. Les uns étaient trop pressés ²⁹, les autres trop orgueilleux, et ceux qui restaient n'y voyaient pas d'utilité. C'est le résultat de cet examen que Platon a recueilli et c'est la même enquête qu'il poursuit : les conclusions sont toujours identiques.

Si du moins, la tête était sauve ! Mais c'est la partie la plus at-teinte. Les gouvernements sont des tyrans : ils agissent à leur guise et sans opposition. Les plus injustes de tous, ceux qui dépouillent, ex-pulsent, tuent bons et méchants, pourvu qu'ils s'imaginent y trouver profit ou tout simplement agrément, sont jugés les plus heureux des hommes ³⁰.

Des médecins pour ces gens là, il n'y en a point dans la ville. Si quelqu'un d'influent, jouissant de la faveur du peuple et des chefs, possédait le courage, la force d'âme et la vertu nécessaire pour les aver-tir ! Loin de là, on prend bien garde d'éveiller le malade pour le

²⁴ *Ibid.*, 118d.

²⁵ *Apologie*, 41b.

²⁶ *Ibid.*, 21c.

²⁷ *Ibid.*, 23a.

²⁸ *Gorgias*, 458a.

²⁹ *Protagoras*, 361e; *Euthyphron*, 15e.

³⁰ *République*, I, 343 sv; 360e sv.

guérir; mieux vaut, au contraire, l'endormir à tout jamais. Tout comme on fait pour le peuple, ainsi fait-on pour les chefs. Question de salaire: on se fait « payer en belle monnaie ³¹ »; question d'influence: on répète partout à nous en écorcher les oreilles que la justice, la vertu est niaiserie, bonne pour les âmes serviles et basses, que la seule chose digne d'un homme de bien, c'est de satisfaire ses passions ³², de les enflammer même. Tel un ivrogne qui désire avoir soif, afin que, souffrant davantage, il en ressente plus de joie à boire ³³. S'ils savaient, ces pauvres gens, que pour un « homme de vertu il n'y a rien d'intéressant à s'empiffrer deux fois par jour ³⁴ ». Que ne désirent-ils donc être saisis de démangeaison pour pouvoir se gratter davantage? le soulagement en serait plus agréable.

Les plus grands excès sont canonisés ³⁵, alors que les sages qui ne peuvent tromper consacèrent à Delphes leurs inscriptions que tout le monde connaît. L'une d'elle enseigne même que la vertu consiste dans la modération: « *Rien de trop* ³⁶. »

Pourquoi serait-on encore surpris de voir les rois devenir de véritables brutes, des pâtres emmurés qui n'ont d'autre souci que de pressurer leurs bêtes selon la traduction de Montaigne ³⁷? S'il est plus avantageux de commettre l'injustice que d'en être corrigé, comme le prétendent les prédicants, ces loups ont beau jeu.

Les seuls gens susceptibles de hâter la guérison par leurs talents et par leur vie, sont eux-mêmes gâtés. *Corruptio optimi, pessima*. Les mous, les lâches, « la foule ³⁸ », ne sont pas ceux qu'il faut craindre ou dont la maladie devrait nous émouvoir outre mesure, mais il faut craindre et s'attrister sur le sort de ceux qui, remplis de talents, peuvent exceller dans le mal aussi facilement que dans le bien ³⁹. Dire qu'il en tient à peu de chose pour les orienter dans la bonne direction, pour leur indiquer la bonne route; ils la suivraient volontiers. La réalité deviendrait trop belle si le remède lui-même se servait à augmenter leur malaise.

³¹ *Sophiste*, 223a.

³² *Lettre VII*, 335b.

³³ *Gorgias*, 494 b-c.

³⁴ *Lettre VII*, 326b.

³⁵ *Gorgias*, 492c.

³⁶ *Menexène*, 247e; *Protagoras*, 343b.

³⁷ *Théétète*, 174d.

³⁸ *Ibid.*, 152c.

³⁹ *République*, VI, 491e; *Criton*, 44d.

Les jeunes remplis de talents s'adonnent trop jeunes à la philosophie ⁴⁰. Nos étudiants philosophes ne sont pas à la hauteur de leur noble vocation; ils ne comprennent guère le sérieux de la dialectique et s'en servent pour s'entredéchirer et déchirer tout le monde ⁴¹, comme font de jeunes chiens s'attaquant à tous les passants et dont on a bien du mal à se débarrasser.

Il n'est pas jusqu'aux systèmes dont ils font leur pâture qui ne courent à les contaminer. Ils étudient les systèmes en vogue; ils sont à la page, modernes. Disciples d'Héraclite, ils « poussent tout seuls ⁴² » et sont emportés par leur propre mouvement ⁴³, eux qui meuvent même l'immobile. Parménide qui au dire de Socrate a des profondeurs absolument sublimes ⁴⁴, a bien stigmatisé ces statues de Dédale avant le temps:

... mortels ignorants [qui] errent sous un double visage; car c'est l'incapacité qui guide dans leurs poitrines leur pensée vacillante, et ils s'agitent de ci, de là, hébétés, comme des hommes sourds et muets ⁴⁵...

Pauvres soleils, qu'ils s'éteignent rapidement ! Du moins, si comme celui d'Héraclite, leur maître, ils se rallumaient chaque matin ⁴⁶ ! Appartenant au groupe de ceux qui ont la tête « farcie de formules philosophiques ⁴⁷ » — et on ne saurait mettre ces choses en formules ⁴⁸, — ils se contentent d'un « vernis d'opinions ⁴⁹ », ils sont les véritables émules de Glaucon. Ils possèdent une drôle de façon de comprendre l'étude des choses d'en-haut et prétendent s'adonner à cette contemplation en étudiant les motifs dessinés sur les plafonds ⁵⁰. Comme s'il suffisait de savoir nager sur le dos pour se dire philosophe. Et non, ces soleils ne donneront pas de lumière, et ils croiront faire encore beaucoup pour la science et pour la société s'ils acceptent d'as-

⁴⁰ République, VI, 497e.

⁴¹ République, VII, 539b.

⁴² Théétète, 180c.

⁴³ Théétète, 170e-180a.

⁴⁴ Théétète, 184a.

⁴⁵ Fragment 6, R.P. 115 (traduction BURNET), numérotation de H. DIELS, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berolini, apud Weidmanos, 1901. (*Poetarum Graecorum fragmenta*... Udalrico de Wilamowitz-Moellendorff col. et edita, v. III, fasc. 1.)

⁴⁶ République, VI, 498b; Héraclite, fragment 32 (traduction BURNET), numérotation de I. BYWATER, *Heracliti Ephesii reliquiae*..., Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1877.

⁴⁷ Lettre VII, 338d.

⁴⁸ Lettre VII, 341d.

⁴⁹ Lettre VII, 340d.

⁵⁰ République, VII, 529b-c.

sister de temps à autre à quelque conférence philosophique lorsqu'ils en seront priés ⁵¹.

Héraclitéens, se fiant aux apparences, ils sont dans un perpétuel désespoir parce qu'on leur enseigne que la condition de la science est « celle d'un esclave ballotté en tous sens par mille volontés ⁵² ».

Matérialistes, ils ne croient qu'aux choses qu'ils touchent; le mouvant. Shakespeare leur aurait vite dit ce qu'il met dans la bouche de l'un de ses héros:

There is more things on Earth than
is dreamt of in your philosophy ⁵³.

Ils sont réduits à l'incapacité, pour le moment, de se douter que leur ignorance est sottise, que la connaissance de ce qui est véritablement juste nous élève, nous rend semblables à Dieu et nous constitue véritablement sages ⁵⁴.

Croient-ils seulement aux dieux ? Les récits scabreux des poètes n'ont certainement pas la vertu de les pousser vers les hauteurs ⁵⁵. S'ils ont quelque chose à envier à l'Olympe, c'est de ne pouvoir se livrer à la bassesse et au mal comme les dieux. Ces êtres augustes sont dépeints sous de telles couleurs qu'on devrait plutôt en rougir que de s'abaisser à les adorer.

Si ces divinités, tout comme les héros d'ailleurs, peuvent à peu près tout se permettre, quel espoir entretenir d'une amélioration dans les mœurs ou dans le courage ou dans la sérénité des simples mortels. Il ne faut pas exiger, pour nous, plus que ce qu'il nous est loisible d'admirer dans nos modèles. Nous qui sommes dans la garderie des dieux ⁵⁶, nous les marionnettes dont les dieux tiennent les fils, nous ne pouvons que les imiter: c'est pourquoi on ne devrait pas les représenter remplis de vices et de cupidité, pleins d'envie et de rancunes, d'autant plus que nous devons faire croire à nos malades, pour les guérir, qu'ils doivent s'aimer et ne se faire aucun tort, étant tous frères ⁵⁷. Quel beau mensonge ! Ne serait-ce pas verser l'amour dans

⁵¹ *République*, VI, 498a.

⁵² *Protagoras*, 352c.

⁵³ *Hamlet*, I, 5, 166-167.

⁵⁴ *Théétète*, 176b.

⁵⁵ *République* II, 376e sv.

⁵⁶ *Phédon*, 62b.

⁵⁷ *République*, III, 415.

les cœurs, et qu'y a-t-il de plus beau, de plus tendre que l'amour ? S'il faut en croire les maîtres actuels, ô blasphème ! les dieux, bons par nature ⁵⁸, seraient la cause des maux. Nous n'avons aucun bien qui ne nous soit donné par eux ⁵⁹.

La circonspection et la sévérité devraient veiller sur les exemples de vertu à leur proposer et les encouragements à discerner au sujet des modèles à imiter lorsque l'imitation est absolument nécessaire ou du moins permmissible ⁶⁰.

Même les parents de ces jeunes bien doués concourent pour une large part, en plus du milieu social où ils vivent ⁶¹, à les empoisonner et à les corrompre. Les voyant intelligents, ils les grisent d'orgueil ⁶². Pour celui qui connaît la malléabilité des jeunes âmes, les résultats ne causeront ni étonnement ni surprise.

Que ne pouvons-nous saisir leurs maîtres, les sophistes, gens à l'âme pauvre qui aspirent aux richesses, « animaux ondoyants et divers ⁶³ » ! Qu'ils réalisent bien le proverbe : « D'une main point ne le prendra ⁶⁴. » Maîtres ignorants, ils ressemblent à ces braves musiciens qui « tracassent les cordes, qui les mettent à la question en les tordant sur les chevilles . . . », qui les chargent d'accusations « soit qu'elles refusent un son, soit qu'elles l'enflent effrontément ⁶⁵ ».

A quelle triste dégradation n'assistons-nous pas ? C'est le spectacle d'une foule uniforme et incolore. Aucun relief autre que celui de la laideur, de la méchanceté ; la seule émulation est pour le mal, le vice, l'injustice. *Emportons-le à tout prix et sur tous* : telle est la maxime, le slogan ! Insolence et stupidité.

LA CAUSE DU MAL.

Décrire la nature et l'étendue du mal, c'est en même temps en indiquer la cause. Nous avons affaire à des malades qui, pour le moment du moins, désirent demeurer dans leur état, à des cancéreux qui s'imaginent être en parfaite santé. Le mal véritable, c'est l'ignorance, la

⁵⁸ *République*, II, 379b.

⁵⁹ *Euthyphron*, 15a.

⁶⁰ Lois relatives à l'imitation, *République* III, début, et en particulier, 401 sv.

⁶¹ *République*, VI, 491a.

⁶² *République*, VI, 494c.

⁶³ *Sophiste*, 226a.

⁶⁴ *Sophiste*, 226a.

⁶⁵ *République*, 531b-c.

perte du savoir⁶⁶. L'injustice ne peut être volontaire: on ne fait pas le mal de son propre gré, on le commet par ignorance⁶⁷. Or, si nos gens savaient, s'ils pouvaient comprendre que l'injustice est toujours désavantageuse, que les vicieux sont toujours malheureux⁶⁸, ils ne voudraient certainement pas rester dans leur situation présente. Il s'agit donc d'ignorance, et d'une ignorance d'autant plus grave qu'elle s'ignore⁶⁹, et que nos gens, ne sachant rien, n'ont pas envie d'acquérir le savoir. C'est en effet essentiellement le malheur de l'ignorant, qui n'est ni beau, ni bon, ni intelligent non plus et qui pourtant s' imagine l'être autant qu'il le faut. Celui qui ne pense pas être dépourvu n'a pas le désir de ce dont il ne croit pas avoir besoin d'être pourvu⁷⁰.

La cause de la maladie, c'est l'ignorance qui s'ignore, qui par conséquent croit savoir: d'où erreur⁷¹ et conduite tout à fait extravagante⁷². Ignorance qui s'ignore et sur le sujet le plus important de tous⁷³: sur la vertu propre de l'homme, la justice, et cela même au dire de certains sophistes⁷⁴. C'est l'ignorance la plus malfaisante et la plus honteuse. Résidant dans l'âme qui est le « siège de la vertu⁷⁵ », l'injustice vicie la partie la plus noble de l'homme. Non pas seulement la partie la plus digne de notre être, mais nous-mêmes: ce qui nous constitue véritablement, ce qui nous distingue de ce qui nous appartient⁷⁶.

Permettre une telle corruption de soi ne peut être que le fait de l'ignorance de ce que nous sommes. Permettre l'existence du vice en notre âme, c'est ignorer bien profondément quelle partie de notre être mérite nos soins, quelle partie doit être mâtée, doit obéir, se soumettre à la direction et aux exigences de l'autre. Se tromper ainsi, être ignorant à ce point, c'est ressembler aux archers qui tirent mal ou aux gens qui se chaussent à rebours. Est-il possible d'être plus ridicule ?

⁶⁶ *Protagoras*, 245d-e.

⁶⁷ *Gorgias*, 509e.

⁶⁸ *Alcibiade*, 134b.

⁶⁹ *Lettre VII*, 336 (note 2); *Alcibiade*, 117d.

⁷⁰ *Banquet*, 204b.

⁷¹ *Sophiste*, 229c.

⁷² *Alcibiade*, 117e.

⁷³ *Alcibiade*, 118a.

⁷⁴ *Protagoras*, 325a.

⁷⁵ *Sophiste*, 247b.

⁷⁶ *Alcibiade*, 129-130.

S'ignorer à ce point, c'est par le fait même se méconnaître, se sous-estimer, et au lieu de tenir son rang d'homme libre, se précipiter au milieu de la foule et « délirer à l'unisson avec elle ⁷⁷ ». Se méconnaître, se sous-estimer, négliger son âme, c'est négliger, sous-estimer, méconnaître cette partie de nous-même où réside le divin ⁷⁸. C'est faire fi du seul moyen d'union que nous ayons avec Dieu, l'idée, l'invisible, la réalité, la pensée et même le meilleur miroir des choses humaines.

S'ignorer soi-même, ignorer Dieu, ignorer ce qui nous appartient, c'est aussi ignorer la règle de conduite à tenir dans nos relations avec la divinité et avec le prochain. C'est ignorer le mien et le tien et semer des causes de discordes sans fin. Nous en avons la preuve sous les yeux tous les jours et nous voyons combien cette graine est tombée dans un terrain fertile.

La cause fondamentale est donc l'ignorance de soi; on comprend dès lors le sérieux de l'inscription de Delphes nous enjoignant de nous connaître nous-même ⁷⁹.

Une autre cause de la maladie et qui la fait durer, c'est l'existence dans notre corps sociétaire de ces ferments de corruption que nous avons vus à l'œuvre et spécialement la caste des sophistes. Professeurs itinérants, sans foyer ni patrie, ils ne manqueront pas de fuir dans l'État voisin aussitôt que les ferments de leur doctrine deviendront dangereux pour eux. La preuve c'est qu'ils se promènent toujours sous le couvert d'une autre profession que la leur propre, et si Protagoras fait exception et se présente officiellement comme sophiste, pensant y trouver avantage ⁸⁰, il n'est qu'une exception confirmant la règle.

Qu'ils sont à plaindre nos malades ! Ce sont des aveugles-nés, encore enchaînés dans la caverne ⁸¹, des capricieux, des gens semblables à des chevaux rétifs ⁸² que les sophistes et les rhéteurs sont bien plus attentifs à flatter qu'à dompter, plus empressés à laisser dans leur aveuglement qu'à ramener à la lumière. Ils auraient bien de la

⁷⁷ Gustave THIBON.

⁷⁸ *Alcibiade*, 133b.

⁷⁹ *Alcibiade*, 124b.

⁸⁰ *Protagoras*, 317b.

⁸¹ *République*, VII, 514a.

⁸² *République*, VI, 493b-c.

peine à les guérir, puisqu'ils sont eux-mêmes aveugles et ignorants. Penchés sur ces malades, ils essaient d'en découvrir les caprices pour les satisfaire⁸³. Ils donnent à qui les approchent ce qu'ils désirent recevoir⁸⁴ : ils n'ont pas souci de la cure. Ces médecins sont des ignorants⁸⁵ jouant aux savants et instruisant des ignorants⁸⁶, des chasseurs qui fréquentent les terrains où richesse et jeunesse foisonnent⁸⁷.

LE REMÈDE.

Le mal de la société actuelle réside donc dans le mépris de la personne humaine, dans l'oubli et l'ignorance de soi, et partant de Dieu. Le mal vient en somme du fait que l'on confie son âme à n'importe qui sans penser que la science une fois entrée dans l'âme y imprime son orientation⁸⁸. Elle n'est pas de ces choses qui se transportent dans des bouteilles et qu'il nous est ensuite permis d'examiner à loisir et puis d'absorber ou non⁸⁹. Le mal vient du fait qu'on laisse paître les jeunes à l'aventure comme des troupeaux en liberté⁹⁰.

Platon le sait bien. *Contraria, contrariis curantur*. Médecin savant et non simple cuisinier⁹¹ qui s'évertuerait à flatter les goûts au risque de détraquer complètement les estomacs, Platon a la compétence requise et la science suffisante pour produire l'effet propre à son art⁹². Les remèdes qu'il fournira aux malades seront des tonifiants véritables, adaptés à leur maladie et non des succédanés plus ou moins heureux, pour ne pas dire de simples pilules dont l'unique résultat serait d'endormir les malades, ou des excitants qui leur permettraient de prolonger une vie de maladie sans trop en ressentir les inconvénients.

Le mal est terrible et la santé est splendide; l'enjeu est d'importance et suffisant pour solliciter les efforts inconditionnés d'une grande âme. Un seul malade, une seule âme malade surtout, lui semblerait un champ suffisamment vaste pour absorber toute son attention, mais il est inutile de dire que si le mal s'étend à la société en-

⁸³ République, VI, 493; Lettre V, 321d.

⁸⁴ Protagoras, 318e.

⁸⁵ Protagoras, 313e.

⁸⁶ Gorgias, 459c.

⁸⁷ Sophiste, 222a.

⁸⁸ Protagoras, 314a.

⁸⁹ Protagoras, 314a.

⁹⁰ Protagoras, 320a.

⁹¹ Gorgias, 464d.

⁹² Gorgias, 460d.

tière, le prix de la guérison augmente en proportion et que le dévouement du médecin y trouve aussi son compte.

Le malaise ayant envahi toute la société, il vaudra peut-être mieux ne pas l'attaquer de front, dans toute son ampleur. Essayons plutôt de sauver les malades susceptibles de guérison, mettons-les en quarantaine, et attaquons le mal à la source.

Essayons d'abord, se dit Platon, de faire comprendre aux malades qu'ils sont véritablement souffrants. Si on peut les convaincre de l'état détestable de leur âme, si on peut leur faire comprendre que la vertu de l'âme est ce dont il faut faire le plus de cas⁹³, puisque le vrai bien et le vrai mal sont pour l'âme, ils voudront certainement être guéris. Que s'ils ne désirent pas la guérison, l'essai n'aura pas été inutile et sans fruits: ils seront méchants consciemment et cela diminuera déjà leur perversité, et la conscience du médecin sera en paix. Ce dernier, en effet, doit se « donner à son malade s'il l'écoute, mais non s'il ne suit pas ses observations⁹⁴ ».

Si nous réussissons à sauver quelques santés robustes de l'épidémie, nous les réunirons en vue de former le noyau d'une colonie saine.

Le mal, c'est l'ignorance, remettons la science et la vérité en honneur et donnons à la philosophie son véritable rôle. Partons d'abord du fait que la supériorité de la vérité n'est pas commune⁹⁵, et que la race des sots est innombrable⁹⁶; cela nous donnera du courage, si le travail n'est pas rapide et si le nombre des guérisons ne correspond pas à nos désirs.

L'ignorance, l'injustice rendent l'âme malade, font que les gens sont esclaves d'eux-mêmes et des autres. Faisons-leur comprendre que la plus belle victoire n'est pas celle que l'on remporte sur autrui, mais sur soi-même⁹⁷; répétons souvent que la plus belle victoire est celle par laquelle les hommes cessent d'être esclaves d'eux-mêmes et deviennent vraiment maîtres de leur propre destinée.

Formons les jeunes de talent à la véritable philosophie, qui est fermeté, fidélité, sincérité, et montrons-leur que le reste n'est que

⁹³ Lettre VIII, 355b.

⁹⁴ Lettre VII, 330e.

⁹⁵ Lettre IV, 320c.

⁹⁶ Protagoras, 346c.

⁹⁷ Lois, I, 626e.

frivolité⁹⁸. Les âmes nobles, les natures divines, les vrais philosophes⁹⁹ se laissent prendre à l'appât de la beauté et de la noblesse¹⁰⁰. Enseignons-leur la supériorité des plaisirs de la connaissance¹⁰¹ sur les plaisirs passagers et sur les richesses. Montrons-leur quel grand combat est celui de la vérité¹⁰²; ils se lanceront à la conquête de ce qui ferait le salut de notre vie¹⁰³, et ils ne sauront vivre autrement qu'en philosophant¹⁰⁴. Montrons-leur que la philosophie est une science pour l'élite¹⁰⁵ et nous pouvons être assurés que l'idéal se réveillera en eux. A ces chercheurs de bonheur et de plaisirs, enseignons que la plus grande pureté et la plus parfaite beauté sont requises dans l'âme de qui veut posséder la véritable béatitude¹⁰⁶. Si ensuite nous avons la bonne fortune d'avoir un futur chef d'État au nombre de nos étudiants, la partie sera gagnée¹⁰⁷. Rendu savant par toute la technique proposée par Platon dans la *République*, le *Banquet*, et les *Lois*, il pourra faire régner la science dans l'État tout entier.

Redonnons à nos jeunes la véritable notion de Dieu, l'amour de la religion. Enseignons-leur que Dieu est juste et qu'on lui ressemble par la justice¹⁰⁸, que les dieux doivent être le principe de toutes nos paroles et de toutes nos pensées¹⁰⁹, puisque Dieu est le principe, la fin et le milieu¹¹⁰, que par la philosophie qui nous purifie nous pouvons connaître le Dieu chef de toutes choses présentes et futures, et le père tout-puissant du chef et de la cause¹¹¹.

Montrons à nos philosophes, futurs chefs d'État, l'idéal socratique de la philosophie, si bien exprimé dans cette phrase du R. P. Elorduy: « Para Sócrates el filosofar no es un pasatiempo ni un oficio lucrativo. Es una vocación divina de gravísima responsabilidad¹¹². »

⁹⁸ Lettre X, 358c.

⁹⁹ Lettre VII, 340c.

¹⁰⁰ Lettre VII, 339e et 340c sv.

¹⁰¹ République, IX, 585b.

¹⁰² République, X, 608c.

¹⁰³ Protagoras, 356e.

¹⁰⁴ Lettre VII, 340c.

¹⁰⁵ Lettre VII, 341e.

¹⁰⁶ Sophiste, 230e.

¹⁰⁷ République, VI, 502b sv.

¹⁰⁸ Théétète, 176c sv.

¹⁰⁹ Lettre VIII, 353a.

¹¹⁰ Lois, IV, 716c.

¹¹¹ Lettre VI, 323d.

¹¹² E. ELORDUY, S.J., *Filosofía y vida en Sócrates y en Aristoteles*, dans *Pensamiento*, 2 (1946), p. 461.

Ayons toujours confiance dans l'humanité; cela nous aidera dans notre noble tâche de réinstaller le règne de la vérité, qui est de faire passer l'âme de ce qui naît à ce qui est ¹¹³. Pensons que « l'homme est un animal non pas méchant, mais changeant, sauf quelques rares individus et en quelques rares points ¹¹⁴ ». Pensons que le philosophe véritable est une perle rare qu'il faut rechercher et utiliser au plus grand bien de la société entière. Soyons convaincus et faisons comprendre aux autres qu'« il est difficile d'être bon ¹¹⁵ », que l'essentiel n'est pas de vivre, mais de bien vivre ¹¹⁶, et que si parfois il est « difficile de savoir », y renoncer serait une lâcheté. Ne faisons pas comme des « artistes qui donnent congé à la vérité ¹¹⁷ ». Soyons convaincus qu'il ne peut « y avoir de réforme solide et efficace, de réforme bienfaisante pour la vie publique sans la réforme des intelligences. Il ne peut non plus y avoir d'amélioration dans les intelligences sans une notion précise de la vérité; sans une foi inébranlable dans sa réalité, et sans un amour total et invincible pour elle ¹¹⁸. »

Ce qui est malade, avons-nous dit, c'est l'âme. Appliquons-nous à la guérir. Dégraisser l'âme, pauvre glaucos marin, et la rendre aussi limpide que le miroir liquide dans lequel Narcisse trouvera la mort, voilà toute la besogne. Tels des papillons entêtés, c'est vers la pensée, vers l'Idée, lumière dans la nuit, qu'il faut aller.

Ignorance de soi, ignorance de Dieu, de la justice, signifie manque de philosophie, de réflexion ¹¹⁹, de prière. Maladie de l'âme, maladie de l'esprit, c'est une cure de l'esprit qu'il faut. Ce qui délivrera la cité et le monde, c'est la vérité.

Rendre les hommes maîtres d'eux-mêmes ¹²⁰, leur apprendre à se connaître eux-mêmes ¹²¹, leur donner l'amour de Dieu, l'amour de leurs

¹¹³ *République*, VII, 521d.

¹¹⁴ *Lettre XIII*, 360d.

¹¹⁵ *Phédon*, 85; *PITTACOS*, cité dans *Protagoras*, 343b.

¹¹⁶ *Criton*, 48b.

¹¹⁷ *Sophiste*, 236a.

¹¹⁸ *Federico SCIACCA*, *La verità di Platone*, dans *Giornale di Metafisica*, 1 (1946), p. 171. Nous traduisons assez librement.

¹¹⁹ Ce n'est qu'après avoir longuement fréquenté les problèmes philosophiques, quand on a vécu longtemps avec eux que la vérité jaillit soudain dans l'âme, comme la lumière jaillit de l'étincelle, et ensuite croît d'elle-même (*Lettre VII*, 341d).

¹²⁰ *République*, IV, 431a sv.

¹²¹ *Alcibiade*, 127e.

frères, le sens de la justice, en un mot, leur donner la VÉRITÉ, la science des hommes libres, telle a toujours été la préoccupation du disciple de Socrate.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
professeur à la faculté de philosophie.

The Philosophy of Coleridge

The Evolution of Coleridgean Thought

. Do not all charms fly
At the mere touch of cold philosophy ?
Philosophy will clip an Angel's wings,
Conquer all mysteries by rule and line,
Empty the haunted air, and gnomed mine —
Unweave a rainbow, as it ere while made
The tender-personed Lamia melt into a shade.

(KEATS, *Lamia*)

There is, and always has been, a strong prejudice against philosophy in any form, and a consequent attempt to ostracize it from all fields of historical or literary research, as foreign and irrelevant. We should like to hazard the opinion that the contradictory proposition is true: that no advanced study in any sphere of history, literature, or science, can be adequately undertaken without a solid philosophical foundation. What is more, we maintain that no complete and personal judgment can be passed on the relative merits of a man and age, even in the realm of literature, without a thorough comprehension of the philosophy underlying his work, or, (in the case of an age), of the principal ideas that gave to that age its particular bent.

In some place or other it has been said that "ideas rule the world", and it is through the utter contempt with which ideas are regarded in our day, that the present age which is (as we had been told) the most civilized, because it has done away with all Medieval superstitions, found itself face to face with the second world war in a quarter of a century. It is high time for the educated class to begin thinking, thinking seriously, thinking practically, thinking quietly, when everyone is craving for action, clamouring to do away with something, anything, because they do not realise what it is they want to do away with.

It was with such an objective in view that we began this study of Coleridge's philosophy. Coleridge lived in an age which in many respects was not unlike our own. The sudden development of mechan-

ical sciences, the awakening of a spirit of liberty in human minds occasioned by the French Revolution, the shaking off of the aristocratic yoke effected by the Social Reforms after 1815, and lastly the alleged discoveries of the Evolutionists, provoked an explosion in the turmoil-ed reasons of men; religion was thrown to the winds, and man turned a page in his book of life to begin anew an existence of Utilitarian Pragmatism and Materialism.

Coleridge had been born and raised in this intellectual upheaval, and having salvaged the rudiments of his Faith from the shipwreck of his youth, he plunged headlong into the study of Philosophy in order to save his country from what he perceived to be an imminent menace.¹ During his life he wrote considerably, and for many years when he lived at Highgate, his host's residence was the gathering-place of a group of admirers who listened to his Table-Talk several nights a week, when Coleridge's health permitted. It is chiefly through the influence of these men that Coleridge has survived as a philosopher, his health preventing him from writing in an orderly manner, and of harmonizing his philosophical thought into a systematic whole.²

Now since Coleridge's entire life was devoted to the search of truth in the field of philosophical sciences, it seems quite evident that a real appreciation of the man and his contribution to English Literature cannot be had without a previous study of his philosophical tenets. For if anything is reflected in his work it must be his philosophy of life. Here we do not refer to his poetical works, although what we said of his works in general applied to these as well, *servatis servandis*. We speak exclusively of his prose which forms the far greater part of his contribution to English Literature, for in the seven volumes of his published works, six are in prose, and these deal, a few chapters excepted, with philosophy and theology.

It is evident then, that if the real Coleridge is to be known, this knowledge will not be gleaned from an intensive study of his poetry

¹ Coleridge tells of his liberation brought about by a study of the Kantian Philosophy in the *Biographia Literaria*, p. 294 sq. Here too, he tells us how he broke away from Unitarianism, to which he had adhered since his Cambridge days.

² Coleridge's health was greatly impaired by the use of opium, and from 1816 till 1834, the very years when he should have produced his greatest amount of work, he was confined to a sick-bed in the home of Mr. Gillman at Highgate, London, where he attempted to combat the enslaving habit contracted by the use of laudanum.

without considering his prose, and this latter if it is to be understood, must be ordained, arranged into a synthetic structure, for Coleridge did not put it down on paper in this form. Nevertheless we cannot suppose that it did not exist as a logical unit in his mind, for it is proper to the human mind to unify its cognitions, and it is this work which we have attempted to do in a very limited sphere.

We said that our study was limited in scope, even in the philosophical domain. Indeed, there is one department in Coleridge's philosophy which we shall ignore completely in this study, not because it does not merit consideration, on the contrary, we are inclined to set it up as a model for all students of literary analysis; we speak of his literary criticism. In this field he did pioneer work in English Literature, and he is to be commended.

It is to his philosophy proper, that is as a system of thought, containing the fundamental rules of reasoning, the principles of science, the nature of knowledge, the nature of the world from a cosmological standpoint, the nature of man, and all issues that will follow from the answer given to these queries — all these problems natural to the curious animal that is man, are to be answered by the philosopher. Now it is to be noted, for herein lies the motive which prompted the present study, Coleridge has been presented to the thinking world, especially to youth, and Christians in a more emphatic manner, as the man best capable of equipping their mind with the methods necessary for disciplined intellectual combat, and the arms with which they may defend their Faith and demonstrate its rationability. Some admirers have gone further and stated that if Coleridge is to remain immortal, it is chiefly due to his philosophical and theological contributions. Professor Greenough Thayer Shedd puts it thus: "And yet it is our belief; that in this latter character — in the capacity of a Philosopher and Theologian — Coleridge is to exert his greatest and best influence. After his influence upon Poetry and Belles Lettres shall have disappeared in that most vital and therefore most shifting of all processes — the ever-evolving development of a national literature — the direction and impulse which his speculative opinions have given to the English thinking of the nineteenth century, will for a long time

to come, be as distinct and unmistakable as the Gulf-Stream in the Atlantic.”³

Even in the field of philosophy proper however, we do not intend to present an exhaustive study. We should rather limit our considerations to the development of Coleridge's views on one of the most intricate and acute problems with which the thinker of today has to cope, namely: the problem of human knowledge. Indeed, the human intellect has, since the birth of Nominalism, tried more or less happily to vindicate the possibility and the value of its cognitions. That the justification has often been less successful is warranted by the ever increasing number of skeptics of all tones and colors, and to our mind, the capital points of our social and private life, the existence of God, and the subsequent obligations, will never find a universal acceptance until the nature, possibilities and limits of the human mind have been likewise universally accepted. For to this enigma, as a fountain from which they have gushed forth, all great heresies whether, Atheism, Agnosticism, Rationalism, Fideism or Traditionalism, can and must be traced.

Coleridge claims to supply an answer. We propose to present it impartially, as he presented it himself. We do not wish to enter into a controversy, our intention is to offer to the reader an unbiased synthesis of Coleridge's solution to the problem of the day: What is the value of human cognition?

* * *

I repeat the question then: is it likely, that the faith of our ancestors will be retained when their philosophy is rejected,—rejected a priori, as baseless notions not worth inquiring into, as obsolete errors which it would be slaying the slain to confute?⁴

As Dr. Shedd so judiciously remarks in his *Introductory Essay* to the *Aids to Reflection*, the philosophy of Coleridge must be gathered from his works rather than quoted from them. In order to accomplish a like task, a penetrating insight is required into the psychology of the man and the influences which affected his intellectual and moral life. For with Coleridge, we are in a continual flux for at least half

³ *Introductory Essay*, *Works*, 1, 11.

⁴ COLERIDGE, *Statesman's Manuel*, Appendix E., *Works*, 1, 480.

of his literary career, and no one, to our knowledge, has yet presented a biography worthy of the man. We are consequently limited in our research throughout our study, but especially in this and the following divisions of our work, wherein we deal with his philosophical and theological tenets.

It becomes necessary then, in endeavoring to systematize his philosophical doctrines, to segregate that which is certainly his throughout his life, or at least in his latter years and that which he rejected after it had served its purpose as a stepping-stone permitting him to attain higher summits on the mountain of truth, real or apparent.

We have stated that Coleridge's philosophy is to be gathered rather than quoted from his works. The reason for this becomes manifest when we consider that Coleridge never elaborated, nor gave full and unconditional adherence to any system of speculative thought. He was an eclectic, having collected here and there, and assimilated in remarkable style, the most abstruse and difficult doctrines propounded by the German philosophers Kant, Shelling, Fichte, Schlegel, Leibnitz.⁵ And it is to Kant that he seems to have given his firmest assent. It would be interesting to know just how this intellectual friendship was brought about, but the inquiry would lead us astray. We shall be content with a brief recording of the state of mind in which we find our friend when he wrote the *Aids to Reflection* and the *Biographia Literaria* from which we gather nearly all of his philosophical opinions with which we are concerned. We shall deal mainly with the evolution of his philosophical opinions, pointing out when it is necessary or useful, the accompanying changes in his theological positions.

I. GENERAL POSITION AND CAUSES OF EVOLUTION.

Having sought after truth in the empirical philosophy of the eighteenth century, especially that of Locke, Berkeley and Hartley, he turned away disgusted, for his keen mind quickly penetrated the subterfuge of the fundamental arguments which form the skeleton of

⁵ COLERIDGE, *Biographia Literaria*, chapter 9, *Works*, 3, 247, 256, 260, 262, 263. It may be noted that later Coleridge published tracts on Shelling and Fichte.

this superficial and inadequate explanation of human knowledge.⁶ Fortunately he came across the works of Plato and Plotinus along with the commentaries of Plato's philosophy and theology developed by Giordano Bruno and the English philosophers Sir Philip Sydney and Fulke Greville.⁷ It is probably at this time, — while the battle for intellectual supremacy was being waged in his mind between the undiscarded remnants of materialism and the new principles of idealism gleaned in the writings of Plato and his followers, — that the reading of Aristotle's *De Anima*, *De Memoria* and the *Parva Naturalia*, along with Saint Thomas' Commentary of the latter work, effected in a decisive manner his divorce from Materialistic philosophy.⁸

Here we are at cross-roads. Why Divine Providence in the intimacy of its Eternity decided and decreed that things should follow as they did, is subject for conjecture. For our part we are inclined to believe that had Coleridge read the rest of Saint Thomas or Aristotle, England would have produced one of the most brilliant philosophical minds the world has ever known. Instead, Coleridge fell into the company of Spinoza and it is established beyond doubt that for a long time he gave his whole-hearted assent to German pantheism. For the rest of his life, the above-mentioned German Philosophers were his sole masters. France and her intellectuals remain isolated from him for political reasons. In fact Descartes is the only one for whom he seems to have any admiration.

With this in mind, we must consider another point. What was the motive of Coleridge's philosophical pursuits? We have already stated that it was not merely, nor primarily, love of speculation. Had this been the case he would have constructed a magnificent edifice of his own, not necessarily one which would stand the storms of internal

⁶ With reference to these philosophers Coleridge states that he "could find in neither of them an abiding place for my reason" *Biog. Lit., Works*, 3, 247. Cf. *Statesman's Manual*, Appendix E., *Works*, 1, 478-484.

⁷ *Ibid.* He refers to the "commentaries of the *Theologia Platonica* of the illustrious Florentine; of Proclus and Gemistius Pletho; *De Immenso et Innumerabili* and *De la causa, principio et uno*, of the philosopher of Nola, who could boast of a Sir Philip Sydney and Fulke Greville among his patrons." *Works*, 3, 249.

⁸ *Biog. Lit., Works*, 3, 217-222. How favorably he was impressed by these works of the Stagyrte and the Angelical Doctor may be gathered from this passage of the *Biographia*. "In as much as later writers have either deviated from, or added to his doctrines 'Aristotle's', they appear to me to have introduced either error or groundless supposition."

criticism, but one capable of catching the fancy, and gaining the admiration of the reader. For Coleridge had the magic of words, a rich imagination and could entice when he so desired.

We would readily compare Coleridge in his quest for truth to an Augustine, if of course the comparison bears only on this point, for Coleridge is not a Saint. However he does seem to be sincere, and we deem it necessary to bear this in mind throughout our study of philosophy. Coleridge is obsessed by one problem — the salvation and defence of the Christian Faith.

We have seen that Coleridge lived in an age when Materialistic philosophy was rampant throughout the world of thought, outside the Catholic Church.⁹ But if the cause of spiritual philosophy was an abandoned one in other parts of the world, then is this doubly true of Great Britain and America, where the Materialism of Locke and the Scotch School reigned supreme. It was against this enemy of spiritual cognition that Coleridge was to wage fierce and incessant war. For he saw in an intuitive glance, that although Materialism might and did pretend to defend the Christian Scheme, or at the very least, remain indifferent to it; it was nevertheless, an undermining force — consequently it was a question of time before the human intellect revolted against this revealed absurdity. For absurdity it must be, if in stark contradiction with reason; and this was exactly the relation between the Mysteries of the Christian Religion and the tenets of Materialism — stark contradiction.

He therefore threw all the weight of his attack against Materialism, and it appears quite in conformity with his state of mind to group all his philosophy around two problems so intimately connected that they might be woven into one.¹⁰

1st. The problem of human knowledge, which has its nucleus in the distinction between reason and understanding, and culminates in the establishment of the nature of man.

⁹ Even Protestant Divines have and still do admit this, witness Dr. Marsh in his *Preliminary Essay to the Aids to Reflection*. (Works, 1, 100-101); also Professor Muirhead in: *Coleridge as Philosopher, Introduction*, pp. 25-30.

¹⁰ Coleridge, to our mind, did not establish this synthetic unity, at least it does not appear in print. Nevertheless we feel that his philosophy can be thus unified. Later on we shall treat with Dr. Muirhead's statement to the contrary. Cf. *op. cit.*, *Preface*, p. 16.

2nd. The impossibility of proving the existence of God by demonstration; consequently, the necessity of adapting the Kantian innate ideas of God, Soul, and Immortality.

In this paper we shall deal only with the first point, referring occasionally to the second when it is necessary to explain certain attitudes taken by Coleridge in relation to the first.

We affirmed a moment ago that the first step in Coleridge's progressive philosophical reaction was a flight from the gross Materialism of Locke and the Scotch philosophers. Three distinct phases seem to mark this intellectual evolution. They are not cut out in distinct pattern in his works, but from the date of publication of his works we can gather, at least approximately, his state of mind at that particular period. Moreover we have been able to gather from a certain number of his letters facts which have helped us to put a logical sequence to this evolution in his thought. Since however, the division is somewhat arbitrary, we shall always proceed by stating what is absolutely certain, and in second place only, shall we put down what is matter for conjecture.

II. THE REJECTION OF HARTLEY.

It is impossible to state with absolute accuracy at what time Coleridge perceived the inconsistency of Hartley's theory of Association with his doctrines on natural and revealed Religion, but abandon Hartley's School he did, and that between September 1796 and May 1798.¹¹ Indeed it seems evident that Berkely (after whom he named his second son) had supplanted Hartley in his esteem. Why Berkeley had become his favourite is much disputed among Coleridge's biographers. The difficulty arises from this, that to abandon Hartley's theory of Association and adopt Berkeley's seems a retrogression rather than a progression, and one so evident that Coleridge could not help seeing it. Dr. Muirhead presents a plausible solution: "The difficulty vanishes if we remember the difference between the earlier empirical Berkeley to whom *esse* is *concupi*, and the discovery of this difference was itself one of the important steps in Coleridge's philosophical development."¹²

¹¹ MUIRHEAD, *op. cit.*, ch. 1, *Berkeley and Spinoza*, pp. 45-46. Cf. *Letters* XXIII, XXV, Potter, 559, 562.

¹² *Ibid.*, p. 46.

If it be true however, that at this early stage Coleridge had already abandoned the Associationist theory, we have no proof that the arguments which he puts forth against this doctrine in the *Biographia* were so clearly and definitely formulated in his mind.¹³ This argument is contained in a refutation of the theory of Association as advanced by Sir James Mackintosh, which is summarily that of Hartley, Locke, Hobbes and to a great extent at least, of Berkeley.

It is certain that at the time when these chapters of the *Biographia* were written, Coleridge had already seen the fallacy, at least in part, of the idealistic doctrine of identity which we shall present later, but even if this were not the case, the refutation in question could have been well defined in his mind, for it treats with another aspect of the question of knowledge, with a more elementary phase, namely: that of sense perception alone. The Coleridgean contention may be reduced to this: that the Associationist theory is not a definite answer to the problem for it presupposes as associating, ideas of which association is to be the origin and cause.

To the perplexing puzzle that the human nature, as a principle and fount of cognition, presents to the philosopher and psychologist, two solutions were offered, one assigning to our cognitions an exclusively internal cause — Idealism; another, in the opposite extreme, championing the cause of an exclusively external agency — Materialism, and that, under a very specific form, the law of Association, as advanced by Sir James Mackintosh, claiming as its founder Hobbes, while to the great Hartley evolved the honor of having perfected the system.

It is not our intention to go into the historical study of this doctrine with Coleridge. The entire fifth chapter of the *Biographia*, in which this historical aperçu is offered, can be summarized quite easily. First of all, Coleridge denies the contention that the system had its origin with Hobbes. On the contrary, it is from Descartes that Hobbes

¹³ To solve the question definitely it would be necessary to know at what date Coleridge read the works of Aristotle and Saint Thomas. As a matter of fact, the refutation advanced against the Associationist theory in the *Biographia* is certainly identical with that presented by the Schoolmen for ages. We would not go as far as Dr. Muirhead, however, and state that, "it would be a mistake to attribute to this early period the devastating criticism of Hartley which we have in chapters V-VII of *Biog. Lit.*" (*op. cit.*, *Philosophical Development*, p. 46, note 2.), we would rather admit that the point must remain unknown, without affirming one way or the other. Cf. *Letter XLV*, Potter, 588-590.

would have acquired the doctrine.¹⁴ Our author then goes on to state that Descartes showed how generic images (abstract ideas) are formed by a mechanical association of representations in the senses, stored up in the memory, which association is due to the interdependence of the matter in which they are impressed. But, proceeds Coleridge, even Descartes was not the first to formulate the law of Association in a philosophical language. Vives, and ultimately Aristotle, had given its "fullest and most perfect enunciation".¹⁵ Coleridge then states briefly the fundamentals of Association according to the Stagyrte as: 1) connection in time, 2) vicinity in space, 3) dependence in cause and effect, 4) likeness, 5) contrast.¹⁶

In the subsequent chapter, Coleridge shows the fallacy of the Hartlean theory, basing his refutation entirely on the doctrine handed down by Aristotle. The mechanico-materialistic explanation would have it that all ideas are to be accounted for by the rhythmic oscillations of the brain-nerves. What constitutes the ideas themselves, is the force propagated by these oscillations, in such wise that an identical force will be the cause of different ideas.¹⁷ Consequently in this materialistic version of the origin and nature of ideas, it is necessary to exclude all possibility of spiritual perception, or immaterial representation of material reality.

This is precisely the point to which Coleridge takes objection, for if the human mind is capable of no other intellectual operation, than that of having objects of perception forced upon itself from without, in an entirely haphazard fashion, independent of any internal principle which is capable of considering whatsoever it wishes, of concentrating the attention on thoughts relative to any subject within the range of its cognition, then, it is utterly foolish to speak of a will, a spiritual intellect in man, to mention the name of God, for all these supposed realities have their only existence in the material sounds that form their names and the perfections we ascribe to them.¹⁸

¹⁴ *Works*, 3, 209-210. Whether or not this be true is of no importance to us. However it seems that Coleridge erred in assigning this doctrine to Descartes in *De Methodo*. The American editor has a note which favours our opinion.

¹⁵ *Works*, 3, 217.

¹⁶ *Works*, 3, 220-221.

¹⁷ *Works*, 3, 218, 222-231.

¹⁸ *Works*, 3, 232-234. In fact, in this hypothesis, man would not really act, but be acted upon.

Coleridge however, does not tax Hartley with the errors contained in these conclusions. On the contrary, he exonerates the "excellent and pious Hartley" from all blame, for Hartley did not urge his principles to their logical conclusions. The point which Coleridge is out to make is all the more patent. He wishes to show how this materialistic philosophy, while pretending to defend the Christian Economy, if applied logically, will effect its very destruction.

To all this we may add that Coleridge also rejected as insufficient, the Dualism of Descartes, the Hylozoism of Spinoza and Leibnitz, and in general all systems of associationism or isolationism of subject knowing, and object know. The answer is to be found in a "hypostasis" of the two. How this is realized, we shall see immediately.¹⁹

III. THE DOCTRINE OF IDENTITY.

This rejection of Materialism in its grossest and most patent form left Coleridge empty-handed. His mind was much too penetrating, and his intellectual curiosity too keen to be content with a negative position. He was in quest of a system enabling him to establish a link between his natural reason and his Faith, so for want of better, he turned to Shelling and his doctrine of Identity. This is the second step.

With regard to this doctrine as adopted by Coleridge many questions arise. Some however are not only beyond the scope of our work, but absolutely irrelevant to it. Others, on the contrary, would be of great use, but their solution is impossible with the materials at hand. Let us illustrate our meaning.

Whence did Coleridge derive his theory of Identity? Did he assimilate it from the writings of Shelling and Spinoza or Fichte, or was it the product of his own mind? Did Coleridge arrive at this doctrine altogether independently? If not did he merely copy it from another, or finally, did he really assimilate it as one makes his own the good he finds elsewhere?

We think that the first question must receive a negative answer. Coleridge himself in fact does not claim an absolute independence from his fellow Idealists, and it seems hardly probable that such would be the case. Nor does it follow that the accusation of plagiarism launch-

¹⁹ *Works*, 3, 239-246.

ed by certain of his biographers is true. Indeed we are inclined to disagree with this accusation, which as a matter of fact has lost most of its weight since the defence made by Sarah Coleridge has been published.²⁰ Whatever the case be, the outcome is indifferent to us. We do not care how Coleridge came about his matter, we are merely studying the opinions that he launched for the first time before the English-speaking world, to see what their intrinsic value is.

For our purpose then, we shall state with Coleridge that he was influenced in some small measure by this school of Idealists, at least in as much as he found a confirmation and further development of doctrines which he had elaborated and conceived in an elementary form, in his own intellect.²¹

In speaking of the influence exercised by Idealism, as far as it accepts and propounds the theory of Identity, a word must be said of Coleridge's Pantheism. He admits having accepted for a time many of Spinoza's views even on subjects of Moral and Religion, and he professed for a long time considerable admiration for Shelling.²² However, as early as 1825 he rejects the "*(substantia una et unica)* of Spinoza, of which all phenomena, all particular and individual things, lives, minds, thoughts, and actions are but modifications".²³ On account of this open denial of adherence to Spinoza's Pantheism, critics have claimed that Coleridge had abandoned all Pantheism, and have gone so far as to propose his philosophy as the best defence of the Christian doctrine put forth in English.²⁴

²⁰ Cf. *Introduction to the Biographia Literaria*, by Sarah Coleridge, *Works*, 3.

²¹ This is the influence (at least as a minimum), which Coleridge himself admits having received from Shelling. It is taken from the *Biog. Lit.*: "It would be a mere act of justice to myself, were I to warn my readers, that an identity of thought, or even similarity of phrase, will not be at all times a certain proof that the passage has been borrowed from Shelling, or that the conceptions were originally learned from him. Many of the most striking resemblances, indeed, all the main and fundamental ideas, were born and matured in my mind before I had ever seen a page of the German philosopher." Reproduced by Nelson Coleridge in preface to *Table Talk*. (*Works*, 6, p. 248). Cf. *Works*, 3, 263.

²² Cf. *Introduction Essay*, *Works*, 1, p. 21. Also Muirhead, *op. cit.*, p. 47.

²³ *Aids to Reflection*, *Works*, 1, p. 211.

²⁴ This is the case with Professor Shedd. He states in his *Introductory Essay*: "And in the first place, we think this author to be recommended and confided in, as the foremost and ablest English opponent to Pantheism. We do not speak of formal opposition to this, the most powerful and successful of all systems of false philosophy, for Coleridge has left on record no professed and finished refutation of Spinoza or Schelling, but we allude to the whole plan and structure of the philosophy which he finally adopted and defended, as in its own nature the most effectual preventive of the adoption of Pantheism, and the best positive remedy

Unfortunately we are unable to agree with this assertion; on the contrary we believe that Coleridge was the advocate of Pantheism in a much more subtle form, consciously or unconsciously. The whole argument centers around the doctrine of Identity of subject and object. In adhering to this theory, Coleridge made himself the protagonist of Pantheism in its most subtle form; we refer to spiritual Pantheism. The doctrine is found in several of his works. Let us examine briefly the argument advanced in the *Biographia*. It runs as follows:

"Truth is correlative to being and consequently, knowledge without a corresponding reality is no knowledge. Now knowledge is either conditional or absolute. But since conditional knowledge depends upon an absolute, it is futile to link a series of conditionals together — we must ultimately come to an absolute or else have no knowledge. It would be as reasonable to say that an infinite series of blindmen does not need a guide, because it is infinite, as to say that conditional knowledge needs no absolute because its series is infinite. No! infinite blindness does not supply the place of light. Consequently, we must come to an absolute which is, simply because it is, and communicates to all others their certainty. Now this principle must be *one*, for if it were two, one would refer to the other. Neither can it be an object (thing), for an object is inconceivable without a subject as antithesis (*omne perceptum percipientem supponit*). Nor can the principle be a subject as contradistinguished from an object, for: *unique percipienti aliquid objicitur perceptum. Therefore it is the identity of both.*

"The principle is the Sum of I am, and it may be described as a perpetual self duplication of one and the same power into object and subject, which presuppose each other and can exist only as antithesis.

"If a man be asked then how he knows that he is, he can only answer: *sum quia sum . . . sum quia Deus est*, or still more philosophically, *sum quia in Deo sum.*"²⁵

for it when adopted, to be found out of that country which has furnished both, the most virulent bane, and the most powerful antidote." (*Works*, 1, 17). Later we shall give the rest of this quotation when we deal more specifically with the arguments advanced by the followers of the English philosopher. For the moment it suffices to have presented their contention.

²⁵ *Works*, 3, 342-345; cf. *ibid.* 336-340.

He then goes on to show how the principle of *cognoscendi et essendi* is the will and the object of transcendental philosophy alone, while the limit of natural philosophy is the objective field (as far as it is exclusively objective).

"The result of both", he adds, "would be the principle of a total and individual philosophy . . . In other words philosophy would pass into religion, and religion become inclusive of philosophy. We begin with the "I know myself", in order to end with the absolute "I am". We proceed from the self, in order to lose and find all self in God."²⁶

It is useless to carry our inquisition further, and all critics agree that when he wrote these lines, Coleridge was certainly a Pantheist. Admirers of Coleridge however, have claimed when confronted with this difficulty, that Coleridge abandoned Pantheism the day he gave up the theory of Identity and accepted the distinction between reason and understanding.²⁷ Without anticipating on this final phase of the evolution of his theory of cognition, we shall merely state that although Coleridge certainly did abandon the system of Identity, and perhaps for that matter, deliberately renounced all affiliation to Spinoza, he never in our opinion, succeeded in freeing himself from the intricate meshes of Pantheism; and what is more, his system of thought contains the very elements which lead to it.

Hervé MARCOUX, o.m.i.,
Faculty of Arts.

(to be continued)

²⁶ *Works*, 3, 348.

²⁷ Precisely the contention advanced by Shedd. *Introductory Essay*, *Works*, 1, 21.

BIBLIOGRAPHY

1. COLERIDGE, Samuel Taylor, *The Complete Works of . . . With an Introductory Essay upon his Philosophical and Theological Opinions*. Edited by Professor Shedd. 7 volumes. New York, Harper & Brothers, Publishers, 1853.
 - Vol. 1. *Aids to Reflection. The Statesman's Manual*, by Henry Nelson Coleridge (with the Author's last corrections and notes).
 - Vol. 2. *The Friend*, by Henry Nelson Coleridge.
 - Vol. 3. *Biographia Literaria*, prepared by H. N. Coleridge and completed by Sara Coleridge. (With a biographical supplement by H. N. Coleridge, an appendix of Marginalia, and the famous introductory defence of S.T.C. on the charge of plagiarism by S. C.).
 - Vol. 4. *Lectures upon Shakespeare and Other Dramatists* (vols. 1 & 2 of *Literary Remains*), by Mrs. H. N. Coleridge. (With an appended series of notes, and some of his Literary Correspondence).
 - Vol. 5. *Literary Remains* (vols. 3 & 4 of *Lit. Rem.*), by H. N. Coleridge. *Confessions of an Inquiring Spirit*, by H. N. Coleridge.
 - Vol. 6. *On the Constitution of the Church and State*, by H.N.C. *A Lay Sermon on the existing distresses and discontents* 1817. *Specimens of Table Talk*, by H.N.C. (1835).
 - Vol. 7. *Poetical and Dramatic Works*.
2. COLERIDGE, *Select Poetry and Prose*, edited by Potter, Stephen. London, The Nonesuch Press; New York, Random House, Inc. 1933.
3. MUIRHEAD, John H., *Coleridge as Philosopher*. London, George Allen & Unwin Ltd. New York, The Macmillan Co. 1930.

Désir naturel du surnaturel¹

Faudra-t-il reprendre pour notre compte toutes les louanges et les objections que de nombreuses recensions ont déjà présentées au R. P. de Lubac² ? Le fait est que le volume en vaut bien le peine. D'une documentation très fouillée et très précise, l'auteur passe à des interprétations aussi hardies que captivantes. On l'a répété maintes fois, l'entreprise comporte le beau risque de déterminer le point d'insertion du surnaturel dans le naturel³; entreprise qu'un maître comme le R. P. pouvait tenter, en tablant sur un fort capital d'érudition historique, d'intelligence théologique et de courage. Encore s'avoue-t-il non immunisé contre toute lacune et erreur. « C'est toute l'anthropologie, c'est tout le mystère de l'homme et de Dieu qui s'y trouvent inclus, et l'on y marche un peu comme l'explorateur qui s'avancerait sur un continent dont le sol est toujours mouvant et dont les limites ne cessent de se déplacer. Nous n'apportons ici que quelques études, monographies à l'objet fort restreint, qui pourront aider à la préparer, si elles sont suivies, complétées, corrigées peut-être par beaucoup d'autres » (p. 6).

Il s'agit d'une étude historique comme le sous-titre en avertit le lecteur. L'interprétation cependant suggère toujours — espérons qu'elle ne l'implique pas — une synthèse doctrinale et des positions précises d'ordre strictement spéculatif: le lecteur pourra en faire la découverte

¹ Henri DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris, Aubier, 1946, 498 p. 22,5 cm. (Collection « Théologie », Etudes publiées sous la direction de la faculté de théologie S.J. de Lyon-Fourvière, 8.) Notre titre s'y trouve à la page 431 comme titre de la note A, de même qu'à la conclusion (p. 487).

² Dans la livraison de septembre 1947, *Theological Studies*, sous la rubrique *Current Theology*, rappelle les principales recensions déjà publiées. Nous croyons avec Father Donnelly, S.J., que la critique du R. P. Malevez, S.J. (*L'esprit et le désir de Dieu*, dans *N.R.Th.*, janvier 1947, p. 1-31) est à la fois la plus étendue et la plus solide: nous croyons également que ses félicitations tout comme ses reproches sont dans l'ensemble justifiés. Pour qui ne pourrait parcourir l'étude historique du P. de Lubac, le rapport offert par le P. Malevez lui en donnerait une idée substantielle. Notre résumé des idées générales du premier ne nous permettra pas de redire avec le second: « En toute hypothèse, nous en avons dit assez au lecteur pour lui permettre d'entrevoir, avec l'importance du sujet traité, la rare valeur de l'étude que le P. de Lubac lui a consacrée » (p. 23).

³ Voir P. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *De Revelatione* (1945), p. 360 et P. Cyril VOLLENT, S.J., dans *Theol. Studies*, juin 1947, p. 291.

tout au long de l'étude et surtout à la conclusion. Pour notre part, après un rappel très bref des idées saillantes dégagées de l'histoire par le R. P., nous tenterons quelques observations sur la conclusion d'ensemble.

I

L'ouvrage comporte quatre monographies. La première établit les liens entre le vrai saint Augustin et ses pseudo-disciples, Baïus et Jansénius. De cette étude, rappelons seulement que, selon l'auteur, l'idée de pure nature, inconnue de saint Augustin et des condamnations de Pie V et d'Urbain VIII, « est une idée systématique, légitime sans doute et peut-être utile, mais récente » (p. 103). Qu'elle soit sans doute légitime, c'est ce que pourtant la conclusion de l'ouvrage nous paraît contredire; qu'elle soit utile, l'histoire l'a montré dans la lutte contre le mouvement pseudo-surnaturaliste; qu'elle soit récente, l'auteur le prétend et se croit en meilleure position pour en juger: « Le système [de la pure nature] que nous avons vu poindre dans Javelle et dans Cajetan, prendre corps à l'occasion de Bajus dans Bellarmin sous une forme encore modérée, s'organiser déjà dans Medina, dans Molina et dans Suarez, pour triompher bientôt avec les Carmes de Salamanque, Jean de Saint-Thomas et cent autres, peut-être ce système a-t-il suffisamment depuis lors développé ses conséquences, dans la pratique aussi bien que dans la doctrine, pour que nous soyons en mesure d'en déceler les points faibles » (p. 151-152). Il n'a pas été, ajoute-t-il, « sans rendre d'éminents services ». Mais, « au bout du compte, ses résultats se révèlent souvent malheureux » (p. 153). D'un *état* de pure nature posé comme possibilité, on a glissé à l'*ordre* de pure nature posé comme catégorie théologique; à la fin surnaturelle seule béatifiante de fait, on oppose une fin naturelle possible, tout aussi absolue quoique inférieure. Le désir naturel de la vision béatifique se réduit à une chétive velléité devant la fin surnaturelle; l'inexigence du surnaturel est alors poussée à son antipode que la logique qualifie de non-répugnance.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, intitulée *Esprit et Liberté*, la peccabilité des anges est à l'étude⁴. L'auteur prétend que « les

⁴ Voir les objections que posait le P. Jacques de Blic, S.J. (*Saint Thomas et l'intellectualisme moral*, dans *Mél. de Sc. Rel.*, 1944, p. 242 et 277) contre l'article du R. P. publié dans le *Bull. de litt. eccl.*, 1939, p. 189-207. Le même auteur

conclusions de cette enquête rejoindront, par une voie indirecte, celle de l'étude précédente » (p. 188). La généralité du principe de peccabilité pour toute créature libre s'affirme tout au long de l'histoire avant Bañez: Dieu seul en effet est à lui-même sa propre règle. Quant aux échafaudages nominalistes *de potentia Dei absoluta*, ils sont inopportuns et souvent dangereux. Considérant donc l'ange comme une *nature* spirituelle, il faut que sa puissance de vision intellectuelle lui assure l'impeccabilité par rapport aux biens naturels; mais il lui faut à titre de *créature* spirituelle reconnaître une peccabilité naturelle dans l'option du bien surnaturel absolument béatifiant. Ici encore on ne découvre plus dans la tradition d'avant le XVI^e siècle des distinctions comme celles forgées plus tard entre « Dieu auteur de l'ordre naturel » et « Dieu auteur de l'ordre surnaturel », ou entre « Dieu objet de béatitude naturelle » et « Dieu objet de béatitude surnaturelle » (p. 254). Saint Thomas en qui se ramasse toute la tradition patristique et la philosophie aristotélicienne aura su, non sans obscurités, concilier la notion de *nature* et celle de *créature* dans cette *spiritualité* qui est l'apanage à la fois de l'ange et de l'homme.

Les mots ont leur histoire qui n'est pas toujours indépendante de l'histoire des idées. Il faut la connaître pour faire œuvre d'historien. Là-dessus, nous saurons gré au R. P. d'avoir habilement débroussaillé le terrain dans sa troisième monographie, en retraçant les origines du mot surnaturel. Le vocable *supernaturalis* « ὑπερφυσική » apparaît pour la première fois dans la traduction de saint Isidore de Péluse, mais n'entrera dans l'usage sporadique de la théologie qu'au IX^e siècle. C'est au grand siècle de la scolastique qu'il se répand davantage, craintivement tout de même jusqu'au XVI^e siècle où les documents officiels de l'Église (prop. 21 et 23 de la bulle de Pie V contre Baius) en consacrent l'usage. Les auteurs mystiques, puis les théologiens lui feront signifier successivement et à la fin conjointement le miraculeux et le transcendant. Si bien que c'est maintenant tout l'ordre des moyens surajoutés en fonction de la suessence divine qui

revient sur son dissentiment quant à l'interprétation de saint Thomas dans une note critique parue dans le premier cahier des *Mél. de Sc. Rel.*, 1946 (*Peccabilité du pur esprit et surnaturel*, p. 162; voir aussi *Quelques vieux textes sur la notion d'ordre surnaturel*, 1946, p. 359-362, et *Bulletin de Morale*, 1947, p. 93-113, où le problème central du volume est discuté).

prend corps sous le vocable d'ordre surnaturel par opposition à l'ordre naturel comprenant la tendance des moyens proportionnés à une fin naturelle possible.

Pour qui veut retrouver toutes les idées brassées dans les quatre cents premières pages, la quatrième partie apporte, sous forme condensée et incisive, le plus vif intérêt. De la tradition ancienne qui s'enracine dans la pensée patristique et s'épanouit chez saint Thomas particulièrement, l'auteur tient l'unicité de la fin ultime des créatures spirituelles: unicité non seulement de fait — c'est entendu — mais de droit, c'est-à-dire en raison de cette exigence posée par Dieu dans la créature spirituelle, de tendre vers la seule béatitude surnaturelle. Que l'on distingue deux genres de biens ou de moyens, que l'on distingue même deux fins, naturelle et surnaturelle, la meilleure tradition l'admet; mais ce qu'il faut corriger, pense le R. P., dans la tradition récente (quoique quatre fois séculaire) c'est le caractère d'absolu donné à la fin naturelle et, par là, la constitution en un tout compact et suffisant d'un ordre naturel qui pourtant doit déboucher sur la fin surnaturelle — suressentielle — de l'homme et de l'ange. Le fossé entre deux genres de moyens est comblé par la fin unique et surnaturelle: non seulement de fait, mais de droit. La question surgit: d'où provient ce droit? La nature contient-elle un germe secret l'habilitant de quelque façon en vue de la fin surnaturelle? L'auteur n'admet pas chez la créature un droit strict poursuivi jusqu'au domaine de l'exécution: il rejette toute exigence du côté de la créature; il n'admet pas non plus un germe virtuellement porteur du fruit, adéquat au terme surnaturel, et lui-même, par conséquent, dépassant forces et exigences de la nature. Il y a quand même, suggère-t-il, en toute créature intelligente un germe positif, inefficace sans doute, mais inconditionné fondé en nature et naturellement élicité qui, dans la sagesse divine et dans l'élan de sa vie commençante, ne peut être vain. Réalité en correspondance analogique avec la petite fille Espérance (faut-il supposer), le désir naturel manifeste cette ordination intrinsèque de notre nature vers la vision de l'essence divine: ordination quand même toute inefficace et inexigeante de notre part; désir fondé en nature et absolument élicité; mais désir portant sur un don et se présentant lui-même comme un don: aussi ne peut-il être exprimé en terme d'exigence,

si ce n'est selon une distinction apparemment nouvelle dans l'explication de ce problème, en terme « d'exigence divine ». Ce désir, qui n'est pas une simple velléité, comme le prétend la tradition des commentateurs depuis « Bañez jusqu'au P. Garrigou-Lagrange, doit être une intention aussi absolue qu'inefficace, et partant dont le terme sera aussi spécificateur que certainement offert comme un don ⁵.

II

Si nous avons bien saisi la pensée de l'auteur, nos remarques seront peut-être opportunes. Auparavant il nous faut rendre justice à l'apport que fournit le R. P. dans l'étude historique des problèmes en cause. Même s'il faut contester la conclusion d'ensemble, il faut aussi reconnaître que des éléments historiques très riches se trouvent dans cet ouvrage qui aura également mis en lumière — en l'exagérant malheureusement — le facteur dynamique et réaliste de la puissance obédientielle. Pour ne nous en tenir qu'à la conclusion, reprenons maintenant « ces idées de désir, d'exigence, de velléité, qui se rencontrent, si pleines d'équivoques, à toutes les avenues de notre problème » (p. 485).

La question se pose : l'interprétation du désir naturel ne devrait-elle pas être réduite à une mesure où « le paradoxe » (p. 484) est sans doute moins accusé, mais la vérité plus certaine. Quiconque le pense, il va sans dire, aura une tout autre intelligence des textes. Les Pères se tiendront sur le plan des faits posés dans l'économie actuelle et affirmeront l'unique ordination de l'homme vers la béatitude surnaturelle. Ils saisiront sur le vif l'élan dynamique de la nature, la verront dégagée de son monde fermé auquel Aristote l'aurait restreinte, pour saisir son éminente dignité de créature ressemblante à Dieu et désireuse de sa vision. Il n'en sera pas autrement des textes de

⁵ L'explication de Scot dans le sens d'un désir inné inefficace semble transparaître ici : elle conduit à l'interprétation des Augustiniens du XVIII^e siècle. Dans une recension du livre du P. O'Mahoney, O.F.M.Cap., le P. Motte, O.P., s'exprime ainsi : « Bien que la vision béatifique soit au-delà de nos moyens actifs [notre efficience naturelle], c'est vers elle que nous sommes orientés par notre nature même [notre finalité naturelle] » (voir *Bull. thom.*, 1932, p. 653). Pour retrouver cette même pensée du P. de Lubac, il suffit de lire, par exemple, les notes historiques A, C, D, de même que la conclusion de l'ouvrage. Au hasard : le désir naturel est « l'effet et le signe d'une finalité profonde » (p. 433); « Le désir serait « vain », s'il ne devait être apaisé par l'obtention de son objet » (p. 469); « Si ce désir exige, au sens que nous avons dit, d'être comblé, c'est que déjà Dieu même est à sa source, bien qu'encore « anonyme » (p. 487).

saint Thomas. Non pas qu'il faille forcer les formules sous la pression d'idées préconçues: il s'agit cependant d'interpréter ce que la lettre cache dans la pénombre, selon une pensée d'ensemble propre à chaque auteur. Surtout quand on se penche sur les rapports de l'homme avec Dieu, la synthèse aide grandement l'intelligence du détail. Ainsi qu'on considère certains énoncés sous un angle de vision un peu différent et l'on découvrira un autre aspect que la finalité unique — de droit — de la créature spirituelle. Le fameux « *quandoque* » (IV *Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1) posera une convenance et les formules fortes du *Comp. Theol.* (104) et de la *Somme* (I, q. 12, a. 1) parleront du dogme à justifier devant la raison⁶.

Au désir naturel tel qu'utilisé par saint Thomas pour établir la possibilité de la vision béatifique, il faut, semble-t-il, accorder une valeur réelle, capable de fonder une preuve apodictique et strictement rationnelle; de là cependant à transformer la puissance obédientielle dont il est le signe infaillible en une finalité positive et contraignante, la marge est trop forte. De la velléité que la logique traduit dans une non-répu gnance, au désir finaliste logiquement transposé en terme d'exigence — même exorcisé (p. 486) — n'y aurait-il pas un échelon intermédiaire: ce que pourtant le P. de Lubac n'a pas prévu dans son exposé.

L'expérience fournit le fait d'un désir naturel, élicité par la volonté en fonction d'une tendance connaturelle de l'intelligence à connaître les quiddités. L'interprétation doit le saisir à ses divers stades ontologiques. Partout, il est mouvement d'amour vers un bien absent. Il peut couvrir tous les actes de la volonté — ce qui marque ses degrés variés de perfection — sauf la fruition où il se relâche complètement si le bien capté par l'intelligence se campe à l'ultime limite du vrai.

⁶ Le P. Garrigou-Lagrange, O.P. (*Angelicum*, 1946, p. 132-133, note 2) rapporte quelques textes de saint Thomas qui font incontestablement écran aux certitudes du P. de Lubac. Parmi les textes allégués par les différents auteurs que cite ce dernier et commentés ensuite par lui (p. 449 sv.), on ne retrouve pas le *De Ver.*, q. 14, a. 2: « Est autem duplex hominis bonum ultimum. » — A propos, y aurait-il méprise ou distraction à rattacher la pensée du P. Garrigou-Lagrange à la nature « historique » de Cajetan, dans l'interprétation du désir naturel (p. 478). Ce ne semble pas être ce que *Perfection chrétienne et contemplation* (t. 1, p. 61) laisse entendre, non plus ce que le *De Revelatione* (p. 366-368) enseigne explicitement. Nous préférons à cet égard les groupements effectués par le P. MOTTE, O.P., dans le *Bull. thom.*, 1932, p. 655-660.

En vue de la connaissance de l'existence de Dieu, le désir élicité par la volonté, fondé lui-même sur la propension naturelle de l'esprit à son perfectionnement, est un désir parfait et efficace. Il fait corps non seulement avec l'intention de la fin, mais même avec l'élection d'une inquisition intellectuelle conduisant à la possession du terme. Mais le repos apporté au désir n'est que partiel: et le jeu recommence à la conquête du « *quomodo sit* » sur les ailes de l'analogie. Dans le cas, le désir fait plus que dévoiler une simple possibilité de connaître, il pousse effectivement à cette connaissance. Il se définit: nécessité, droit strict, exigence rigoureuse; et pour autant, il va sans dire qu'il ne peut être vain.

Mais la quiddité intime de Dieu est là qui excite le désir naturel: cette quiddité qui pourtant ne peut être posée rationnellement qu'en dehors des prises de la raison humaine laissée à ses seules forces congénitales. Que reste-t-il alors du désir naturel de connaître les quiddités en face de cette suressentielle quiddité de Dieu, inconnaissable par la seule raison? Sa régression dans l'échelle des actes humains l'oblige-t-il à se réduire à une pure velléité, où vraiment il ne sied plus d'affirmer qu'il ne peut être vain?

Mort à toute mise en œuvre connaturelle qui appartienne à l'intention efficace, il doit être assez résistant pour survivre à une véritable volition absolue ou catégorique. Sa valeur de « naturel qui ne peut être vain » le fait croire. Et *naturel* ne recouvre pas ici tout désir qui ne soit pas surnaturel. Pour qu'un désir soit dit assez naturel pour ne pas pouvoir être vain, il doit répondre à un besoin de l'essence même de la connaissance humaine: besoin établi en effet sur l'ordination foncière de l'intelligence à son bien adéquat. L'on voit par là l'absolu du désir comme tel et l'absurde d'une puissance obédientielle qui ne pourrait pas de soi obéir à l'Agent capable de lui donner cette perfection. Car il ne s'agit pas d'une perfection quelconque, mais bien de la perfection terminale qui, si elle est donnée, apaisera complètement un désir que Dieu avait déposé en l'homme comme un appel⁷.

Le dynamisme de la nature transparaît de toutes parts dans ce désir naturel de voir l'essence de Dieu: désir qui répond sûrement à

⁷ Cette image appartient au P. de Lubac (p. 487): nous lui donnons sans doute un sens moins fort. Assez souvent, chez le R. P., les images enlèvent à la rigueur théologique ce qu'elles donnent au charme de l'énoncé.

un certain appel divin, personne ne le niera. Mais suffit-il à mettre en lumière une finalité intrinsèque ? C'est ce que la théologie ne pourra pas admettre. Une étude historique qui prétend interpréter, rencontre inévitablement des difficultés. Elle ne doit pas reléguer totalement les raisonnements métaphysiques et les considérations théologiques (p. 469) pour s'attacher au seul sens prétendu obvi des textes en cause. C'est un cas d'analogie de la foi, transposé dans le domaine de la théologie.

« Ce serait certainement une subtilité excessive, prétend le R. P., que de faire dire à saint Thomas: pour que le désir naturel ne soit pas vain, il suffit qu'il y ait possibilité abstraite à son apaisement » (p. 469). On dirait que l'abstrait s'oppose irréductiblement au concret et que possibilité abstraite s'apparente à possibilité platonique, irréelle, chimérique. La pensée thomiste ne semble pas l'entendre ainsi: possibilité correspond à puissance très réelle, même obédientielle. Et le désir n'est pas vain quand il répond à une puissance de recevoir. Qu'est-ce que vraiment on peut avoir de plus ? Faudrait-il qu'il soit nécessairement apaisé pour éviter une éternelle souffrance à la nature ? L'admettra qui voudra renier la proportion requise entre le principe et son terme spécificateur, entre l'acte et son objet propre.

C'est qu'en effet, cet appel, quelque absolu et inconditionné qu'il soit dans son énoncé, n'en reste pas moins l'appel d'un bien transcendant, inattingible et suressentiel, et devient pour autant le plus conditionné de tous dans sa réalisation. On ne peut concevoir un appel qui ne soit l'appel d'une réponse, de même qu'on ne peut concevoir un désir qui ne soit le désir d'un bien. Or, cette réponse et ce bien sont ici strictement transcendants, de sorte qu'entre le désir naturel et la réalisation surnaturelle rien de plus qu'une simple capacité de recevoir manifestée dans une volonté ferme, non traduite en formule conditionnelle mais absolue: volonté supérieure à une pure velléité parce qu'incluant l'éventuelle intervention de Dieu pour actuer ce qui est déjà possible dans la ligne de la perfection *summa* de l'esprit humain; inférieure cependant — et il faut y tenir — à l'intention innée, entraînant l'exécution *nécessaire* sous la poussée des bienveillances divines. Bref, aucune spécification intrinsèque de la nature par le surnaturel; d'autre part, si le surnaturel est donné dans une vision de l'essence divine, il apaisera totalement le besoin naturel de connaître.

Désir naturel sans exigence du terme ni de notre part, ni du côté de Dieu⁸. Dans l'un et l'autre cas en effet, on paraît renier la transcendance du surnaturel gratuitement concédé comme terme béatifiant. Toute exigence fonde un rapport de nécessité: peu importe que le sujet exigeant ne le fasse que sous l'impulsion divine et que l'objet exigé soit lui-même gratuitement donné. Le problème tient au *rapport* de nécessité reliant l'un et l'autre don. Nécessité voulue par Dieu tant qu'on voudra, nécessité quand même, puisque Dieu ne peut arrêter l'évolution de ses dons sans susciter une souffrance dans le premier terme, à la fois premier anneau d'une chaîne qui se déroulera nécessairement. Il ne peut pas plus y avoir d'exigence dans la créature sous forme de revendication ou de requête qu'en Dieu sous forme d'obligation à donner un bien dont l'absence n'entraîne point de privation douloureuse. On soupçonne une confusion latente entre nature et grâce, entre désir naturel et acte d'espérance surgissant des motions de la charité. L'un et l'autre viennent de Dieu, mais à des titres divers et qu'il faut bien préciser. Car la grâce en nous ne se réduit pas à constituer un ordre d'opérations supérieures, auquel la nature se trouverait déjà entitativement proportionnée par son ordination spécifique. Aussi, est-ce engendrer des ambiguïtés regrettables que de confronter nature et grâce comme ordre de la « nature » et ordre de la « moralité » (p. 487). La grâce nous constitue entitativement des régénérés, des recréés, des participants d'une nature surnaturelle: *Divinæ consortes naturæ* (2 Pet. 1, 4). Il n'y aura donc jamais nécessité que là où il y a proportion, non plus qu'exigence ontologique qu'au sein d'une réalité certaine de l'obtention de l'objet. C'est à la grâce seule qu'il faut reconnaître ce droit. Elle n'est pas pour autant un dû non plus que son terme, puisque tous deux se nomment « grâce »; elle comporte cependant ce désir assez absolu pour que la condition de réalisation lui soit déjà donnée en germe et permette ainsi le rapport de neces-

⁸ Pour le R. P., exigence divine ne signifierait pas: engagement divin. « Il serait inexact de dire, affirme-t-il, que Dieu s'est engagé, fût-ce envers lui-même; qu'il s'est lié, même en connaissance de cause » (p. 486). Ce qui suit réagit violemment contre cette phrase isolée, puisque rien de plus nécessaire que le vouloir divin, après qu'il a été posé librement. C'est lui-même qui continue: « S'il y a dans notre nature un désir de voir Dieu, ce ne peut être que parce que Dieu veut pour nous cette fin surnaturelle qui consiste à le voir. »

sité: nécessité respectueuse qui, tout en suscitant l'adhésion du cœur humain, lui accorde d'adhérer librement ⁹.

Rhéal LAURIN, o.m.i.,
professeur à la faculté de théologie.

⁹ Au moment où nous remettons ce compte-rendu à la *Revue*, nous arrive la dernière livraison de *Gregorianum* (1947, n° 2-3) : le P. Charles Boyer, S.J., à la page [379]-395 recense lui-même le livre du P. de Lubac. Ses conclusions rencontrent substantiellement les nôtres.

Rapport de la Société thomiste de l'Université d'Ottawa

Section philosophique

(Séance du 23 novembre 1947)

Les relations du droit et de la loi

Le révérend père Roland Ostiguy, O.M.I., professeur d'éthique spéciale à la faculté de philosophie de l'Université, présente les notes suivantes:

L'homme tend naturellement à son bonheur comme à sa fin propre. En cela, il ne fait aucunement exception à la loi commune qui veut que toute créature désire son propre perfectionnement comme son bien et sa fin.

Doué de facultés supérieures qui lui donnent une place à part dans la création, l'homme se trouve néanmoins dans l'impossibilité d'assurer, par ses seules forces individuelles, le bonheur qui le travaille et pour lequel il est fait. Non pas que la multitude des besoins auxquels il doit faire face en soit l'unique ou principale cause. C'est bien au contraire à la faiblesse native de la raison humaine qui, tout en se développant — ce qu'elle ne peut faire que lentement et laborieusement — doit trouver le moyen de parer en même temps à toutes les exigences d'une vie humaine convenable, qu'il faut en attribuer la cause.

L'homme comprend alors tout naturellement que ce qu'il ne parvient pas à réaliser par ses seules forces, il le pourrait avec l'aide d'autrui. Et c'est ainsi que naît en lui l'idée et le désir de s'associer aux autres hommes pour tenter avec eux d'assurer son bonheur en travaillant en même temps à celui des autres. Naturellement sociable, il est ainsi amené à vivre effectivement en société, et plus particulièrement dans la société naturelle parfaite, la Cité.

Membre de la société, chaque homme a intérêt à travailler à la réalisation du bien commun, non seulement parce qu'il y trouvera son bien propre mais surtout parce que son vrai bien ne peut s'estimer qu'en relation avec le bien commun. Le bien de la partie n'est pas indépendant de celui du tout et ne peut s'obtenir au détriment du bien commun¹.

Le bonheur temporel n'est donc possible à l'homme qu'à la condition de vivre en société et plus particulièrement dans la Cité. C'est que le bien commun de la Cité consiste à assurer à tous et à chacun les conditions de milieu favorables au plein développement humain. Si pour être heureux l'homme a besoin de biens matériels, intellectuels et moraux, c'est bien moins dans leur quantité que dans leur vraie subordination et leur proportionnement qu'il les réclame. Le bien commun de la Cité organise tous ces biens et en offre à tous et à chacun la jouissance pacifique. La tranquillité de l'ordre dont a si bien parlé saint Augustin n'est pas, en ce sens, étrangère au bien commun de la Cité puisqu'elle est la *parium dispariumque rerum suae cuique loca tribuens dispositio*².

Au concret cependant le bien commun d'une Cité diffère de celui d'une autre. C'est que l'homme qui fonde la Cité et qui devient citoyen n'est pas seulement cet être raisonnable dont nous parle sa définition, il a connu cette misère universelle qui lui a fait perdre le domaine qu'il devait avoir sur lui-même et sur les choses, et que l'on appelle le péché originel. Bien plus, le citoyen n'achève jamais de naître, puisqu'il est constamment engendré par le milieu géographique, culturel, religieux et autre dont il dépend.

Ainsi chaque peuple reçoit sa physionomie propre, sa vie propre, sa manière de penser, d'agir et de réagir, des influences telluriques ou culturelles auxquels il ne peut échapper et qui le façonnent chaque jour. Le bien commun qu'il recherche et la tendance qui l'y pousse, tout en demeurant connaturelles, en sont d'autant modifiés.

¹ *Ille qui quærit bonum commune multitudinis, ex consequenti quærit bonum suum propter duo; primo quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiæ, vel civitatis aut regni [...]. Secundo, quia cum homo sit pars domus vel civitatis oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum.* (2^a 2^m, q. 47, a. 10 ad. 2^m).

² *De Civitate Dei*, I, 19, c. 3. *Id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis est unitas sive pax* (1^a, q. 103, a. 3).

Il était nécessaire, semble-t-il, de rappeler brièvement ces quelques notions élémentaires avant d'aborder notre sujet; l'intelligence de la loi et du droit en dépend, puisque, dans la Cité, l'une et l'autre sont autant d'acheminements vers la réalisation du bien commun historique. C'est à étudier les rapports qu'ils ont entre eux que je voudrais maintenant m'employer.

1. *Le droit.* — Je voudrais d'abord préciser le sens du mot droit tel que je l'emploierai avant de m'engager à en exposer le contenu.

1° Je ne l'entends pas dans le sens d'un pouvoir moral que nous confère la loi de faire, d'agir, d'exiger son bien. C'est peut-être le sens le plus connu du mot droit. C'est ainsi que l'on dit couramment: j'ai le droit de faire ceci ou cela; j'étais dans mon droit en agissant de la sorte. C'est probablement aussi le mal de notre siècle de ne parler que de ses droits et de négliger ses devoirs et les droits de la société.

2° Je ne l'entends pas davantage dans le sens de loi; je m'emploierai plutôt à distinguer le droit de la loi.

3° J'entends le droit dans un sens purement objectif, tel que saint Thomas le déclare à l'article deuxième de la question qu'il lui consacre [...] *est aliquod opus adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum*³. En d'autres termes, le droit selon saint Thomas est un proportionnement fait à chacun de ce qui lui revient en vertu du bien commun de la Cité. Il est une égalité que l'on établit dans ses rapports avec autrui au sujet de certains biens dont on dispose et par lesquels on communique avec autrui.

Formellement, le droit est une égalité (arithmétique ou proportionnelle) dont la matière ne manque pas de complexité, puisqu'elle est constituée de certains biens matériels ou de certaines activités extérieures, mais dans la mesure où les uns et les autres sont ordonnés à autrui parce qu'ils lui sont dûs. La matière du droit se place ainsi au centre même des relations sociales. Elle compose tout un système qui va des choses aux hommes et de ceux-ci entre eux, mais en passant par les choses qui sont pour eux un

³ 2^e 2^e, q. 57, a. 2.

centre d'intérêt; dans tout ce système, l'obligation morale constitue la force de cohésion.

Le droit peut être défini en trois mots: une égalité due à autrui. C'est la notion du droit qui convient à tout droit concret vécu. Car si le droit peut se définir, il est avant tout une réalité de vie sociale. Il est, nous dit le saint docteur, dans son sens tout premier, l'ajustement concret de tels biens ou de telles activités extérieures ordonnées à autrui jusqu'à égalité: *Jus primo impositum est ad significandum ipsam rem justam*⁴. C'est ainsi qu'il est l'objet que la vertu de justice exécute dans la vie sociale; un ajustement social des biens dont l'homme dispose, un ordre social vécu, un ordre passé dans la vie sociale. C'est le sens de la définition rapportée à l'instant: *OPUS ADÆQUATUM alteri secundum aliquem æqualitatis modum*.

2. *La loi*. — Le droit est dans son sens plein l'ordre établi par la justice dans les relations sociales, un ordre qui remet ou qui laisse à chacun ce qui lui revient, mais il est un ordre déterminé à l'avance: [. . .] *sicut eorum quæ per artem exterius fiunt quædam ratio in mente artificis præexistit, quæ dicitur regula artis; ita etiam illius operis justî quod ratio determinat quædam ratio præexistit in mente, quasi quædam prudentiæ regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex: est enim lex, secundum Isidorum, constitutio scripta*⁵.

La loi est ainsi la règle du droit à exécuter, elle en est la mesure, elle le contient. N'est-elle pas d'ailleurs l'expression intellectuelle de l'ordre à établir dans les relations sociales en vertu du bien commun? N'est-elle pas, par définition, l'ordination raisonnable au bien commun faite et promulguée par celui qui a charge de la communauté⁶?

Malgré sa teneur nécessairement générale, elle est l'exemplaire que le jugement prudentiel des sujets doit reproduire dans la vie sociale en l'appliquant aux circonstances concrètes dans lesquelles ils vivent. C'est ainsi que la loi est cause formelle extrinsèque du droit vécu, du droit exécuté par la justice.

⁴ 2^a 2^m, q. 57, a. 1 ad 1^m.

⁵ 2^a 2^m, q. 57, a. 1 ad 2^m.

⁶ 1^a 2^m, q. 90, a. 4.

Il est cependant à noter que cette teneur générale propre à la loi n'est pas synonyme d'ordination *in abstracto* au bien commun. Dépendante du bien commun concret de la Cité, la loi détermine aux sujets qu'elle est appelée à conduire au bonheur temporel, les meilleurs moyens d'assurer le bien commun, mais en s'appuyant sur les circonstances de milieu géographique, culturel, vertueux et autres dans lesquelles vivent les citoyens: [...] *lex*, écrit S. Thomas, *ponitur ut quædam regula vel mensura humanorum actuum. Mensura autem « debet esse homogenea mensurato », ut dicitur; diversa enim diversis mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem; quia, dicit Isidorus, « lex debet esse possibilis et secundum naturam et secundum consuetudinem patriæ »⁷.*

La loi est donc faite pour les hommes qu'elle est appelée à conduire à la vertu, *non subito, sed gradatim*⁸, précise le saint docteur. Son contenu est de ce chef, variable et progressif comme le droit lui-même; l'une et l'autre s'appliquent à réaliser de plus et plus parfaitement le bien commun qu'ils desservent.

3. Mais la loi ne serait-elle que l'exemplaire du droit à exécuter ? Ne s'impose-t-elle pas aux sujets pour lesquels elle est faite, ne les force-t-elle pas à agir ? Certes la loi oblige les citoyens qui doivent y conformer leur agir, mais cette obligation ne lui vient que du bien commun vers lequel elle est tendue. En d'autres termes, l'obligation qu'elle comporte relève de la causalité finale, puisque la loi n'a valeur de loi et ne s'impose aux sujets que dans la mesure où elle propose les moyens jugés nécessaires à l'obtention du bien commun. L'intention de la fin entraîne avec elle le vouloir des moyens. Dans l'ordre de la causalité finale, la loi, par l'objet ou le droit qu'elle contient, spécifie l'agir des citoyens; et parce que cet objet est un bien désirable pour assurer la poursuite du bien commun, il meut et détermine la liberté d'exercice des sujets.

Si parfois il faut sévir dans la Cité, c'est que les citoyens ne voient pas le lien qui rattache le moyen proposé par la loi à la fin qu'ils désirent; la simple ignorance ou les passions humaines en sont alors la cause.

⁷ 1^a 2^e, q. 96, a. 2; q. 97, a. 1.

⁸ 1^a 2^e, q. 96, a. 2 ad 2^m.

4. Enfin, la loi ne s'impose-t-elle aux citoyens que parce qu'elle contient le meilleur moyen d'assurer le bien commun ? Et ce moyen n'est-il pas choisi par la volonté du législateur ? La force de la loi ne lui viendrait-elle pas de la volonté du législateur ? N'a-t-on pas déjà dit: *Quod placuit principi legis vigorem habet* ?

La volonté du législateur dans le choix qu'elle fait du meilleur moyen d'assurer le bien commun donne à la loi le pouvoir de s'imposer et de mouvoir la volonté des hommes mais à condition d'être une volonté réglée: *aliqua ratione regulata*, dit saint Thomas⁹. Ce n'est donc pas une volonté capricieuse qui a raison de loi, mais une volonté rectifiée par un jugement portant sur le meilleur moyen d'assurer la fin.

Si la loi est substantiellement un acte de la raison pratique du législateur, elle n'en suppose pas moins le choix volontaire du législateur et se trouve du même coup dans une attitude matérielle à son endroit¹⁰; par ailleurs le choix de la volonté devant être motivé par le dernier jugement pratico-pratique, donne à la loi son caractère foncièrement raisonnable. En définitive la loi n'oblige que dans la mesure où elle est raisonnable, c'est à dire dans la mesure où elle contient le droit à exécuter qui est l'ordination des biens jugés nécessaires à l'obtention du bien commun de la Cité.

Conclusion. — Et pour tout résumer en quelques mots, je dirai que la loi contient le droit à exécuter, elle en est la règle, la mesure, la cause formelle extrinsèque. C'est ce qu'entend saint Thomas quand il dit: *lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris*¹¹. Elle se présente aux sujets dans l'atmosphère de la fin. De ce fait, la loi ne spécifie pas seulement l'agir des citoyens par le droit qu'elle contient, elle en détermine au surplus la liberté d'exercice par le bien à réaliser qu'elle propose.

⁹ 1^a 2^{ae}, q. 90, a. 1 ad 3.

¹⁰ *Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius [...] substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia...* (1^a 2^{ae}, q. 13, a. 1).

¹¹ 2^a 2^{ae}, q. 57, a. 1 ad 2^m. Saint Thomas reprend ici jusqu'à l'expression même d'Aristote: «ὁ γὰρ νόμος δ(ι)αον(τι)ς» (I Pol., c. 2, 18; 1255a, 23).

DISCUSSION.

R. P. G. LESAGE, O.M.I. — Saint Thomas procède-t-il généralement dans ses écrits, selon la méthode suivie par le rapporteur ? Considère-t-il le bien commun sur un plan concret et pratique ?

R. P. R. OSTIGUY, O.M.I. — Lorsque saint Thomas aborde l'étude des réalités d'ordre social comme le bien commun, la loi, le droit, il s'applique en tout premier lieu à dégager du concret historique ce qu'elles ont de constant et d'universel pour nous en donner une notion claire et distincte. C'est ainsi qu'il dira du droit qu'il est une certaine égalité que l'on doit observer dans ses rapports avec autrui; de la loi, qu'elle est une certaine ordination faite par la raison au bien commun et promulguée par celui qui a charge de la communauté; enfin du bien commun de la Cité, qu'il est un bien plus divin que tout autre bien créé, qu'il n'est pas constitué par l'addition des biens particuliers, mais qu'il en diffère spécifiquement, qu'il est un bien que tous poursuivent dans la Cité comme une fin et dont chacun recherche sa part de jouissance sans en rien enlever à autrui.

Tout cela nous explique la nature du droit, de la loi et du bien commun, et tout cela est nécessaire pour bien comprendre la chose sociale. Mais au concret, chaque Cité a ses droits, déterminés par ses lois et ordonnés à la réalisation du bien commun que poursuivent les hommes qui la constituent. Saint Thomas le sait; il constate, après son maître Aristote, que le législateur ne fait pas les sujets qu'il est appelé à conduire au bonheur, mais qu'il les reçoit tels qu'ils sont, de la nature. Aussi enseigne-t-il que le droit au concret, le droit réel, est nécessairement une activité extérieure déterminée, ordonnée à tel citoyen ou à l'État tout entier; que la loi n'est seulement une ordination raisonnable, mais l'ordination de tel moyen selon les conditions dans lesquelles vivent les citoyens et en dépendance du bien commun, bien concret de la Cité, parce que le bien commun varie concrètement selon que l'on vit sous un régime ou un autre, dans tel milieu ou telles circonstances déterminées. En un mot, la loi doit tenir compte dans ses ordonnances, de la vie concrète des citoyens et orienter leur justice vers la réalisation historique de tel ordre de droit qui constituera le bien commun réalisé.

Si donc saint Thomas recherche les notions communes, il ne considère pas moins principalement les réalités impliquées dans la société sous leur aspect pratique et concret.

R. P. W. V. DORAN, O.P. — Vous dites que le droit est objectif, extérieur, qu'il est une chose concrète, une activité extérieure déterminée ajustée à autrui. Vous dites aussi que la loi contient le droit à faire, qu'elle est l'exemplaire de ce qu'il y a à faire. Il me semble que le droit n'exprime pas toute la loi et que celle-ci dit plus, dans sa teneur générale, que tel droit concret et individuel exécuté par la justice. En un mot, il y a entre l'une et l'autre une disproportion.

R. P. R. OSTIGUY, O.M.I. — Nul doute que la loi, de sa nature, doit être générale, puisqu'elle est proclamée pour tous les sujets; d'autre part, il faut maintenir que le droit objectif est nécessairement singulier et individuel. De là, cependant, il ne faudrait pas conclure à une disparité pure et simple entre l'une et l'autre. Si la loi ne détermine pas *in individuo* ce que chaque citoyen doit faire en chaque cas particulier, elle ne reste pas moins l'exemplaire que chacun doit reproduire dans sa vie sociale, en l'appliquant par son jugement de conscience aux circonstances concrètes dans lesquelles on est impliqué. La généralité de la loi s'étoffe, se concrétise, sans rien perdre de l'ordre qu'elle contient, en passant par le jugement pratico-pratique de ses sujets.

R. P. G. LESAGE, O.M.I. — Dans la Cité, la loi peut s'entendre de trois façons, car il y a loi constitutionnelle, loi statutaire et loi coutumière. De laquelle de ces lois parlez-vous ?

R. P. R. OSTIGUY, O.M.I. — De toutes trois. La loi constitutionnelle arrête la fin et les cadres généraux de la société. C'est, pourrait-on dire, le contrat de société. Sa teneur oriente et inspire toute autre législation à l'intérieur de la Cité. Elle exprime la volonté du peuple de tendre à son bonheur temporel selon tel ou tel régime.

Toute législation portant sur les moyens concrets de tendre au bien commun devra se laisser guider par elle; elle reproduira à sa manière, de façon particulière, l'orientation générale donnée par la loi constitutionnelle. C'est ainsi qu'elle sert de modèle en même temps

que de fin à la législation particularisée de la Cité. Ainsi à l'intérieur de la Cité le législateur assigne à ses sujets les moyens de tendre efficacement au bien commun qu'ils se sont proposé et qu'ils désirent réaliser. C'est la loi statutaire qui émane du législateur et qui propose à ses sujets le modèle d'activité qu'ils doivent déployer pour assurer le bien commun auquel elle est ordonnée. Enfin, la coutume, connue des citoyens est aussi pour eux une directive qu'ils s'efforcent de conserver. D'ailleurs ils s'y soumettent d'autant meilleur cœur qu'elle vient d'eux et qu'elle leur est connaturelle. Elle a force de loi et dirige l'activité sociale.

R. P. A. RIAUD, C.S.Sp. — Mais alors quel serait selon vous le rôle précis du législateur dans la Cité ?

R. P. R. OSTIGUY, O.M.I. — Il lui appartient en propre de conduire son peuple au bonheur temporel, par le bien commun de la Cité, en édictant dans les lois les meilleurs moyens d'y arriver. Son rôle est d'interpréter le plus exactement possible les exigences du bien commun en tenant compte des conditions dans lesquelles vivent ses sujets. C'est pourquoi en édictant la loi, il n'est pas tout à fait libre, j'entends qu'il n'est pas libre d'agir à sa guise: il est avant tout au service du peuple et du bien commun. Il doit donc s'informer et des conditions concrètes dans lesquelles vit son peuple et de tout ce que signifie de bien précis la fin concrète que tous poursuivent dans la Cité.

Il lui sera alors plus facile de saisir l'ordre des moyens qui s'imposent déjà objectivement à sa considération pour le formuler dans la loi. Le législateur sera à l'affût de ces ordres qui pointent ici et là, suggérés par un progrès lent et laborieux ou déclanchés par quelque événement d'importance. Il s'en instruira, les précisera, les corrigera même au besoin, pour les proclamer ensuite en lois et diriger ainsi l'agir social de tous.

Mais la loi proclamée par le législateur n'enlève pas aux citoyens une certaine initiative privée, une manière particulière d'agir nullement déterminée par la loi statutaire. Sa persistance et l'expansion qu'elle prend petit à petit dans la vie des citoyens, indiquent qu'elle

contient nécessairement quelque chose de raisonnable et, de ce chef, est ordonnée et ordonne au bien commun. C'est la coutume.

R. P. A. RIAUD, C.S.Sp. — En ce cas, quelle différence mettez-vous entre loi statutaire et loi coutumière ?

R. P. R. OSTIGUY, O.M.I. — Je n'en verrais pas du côté de l'ordination de l'une et de l'autre au bien commun: toutes deux contiennent l'ordination de moyens raisonnables pour assurer la fin de la Cité. La différence viendrait du côté de la cause efficiente de l'une et de l'autre. La loi statutaire vient essentiellement du législateur. Elle contient l'ordination des moyens précis d'assurer le bien commun, à moins qu'il ne s'agisse de redressement de coutume abusive ou injustifiable. La coutume, pour sa part, est engendrée par la raison pratique des citoyens. S'ils sont régis par le législateur, les citoyens n'ont pas abdiqué toute activité raisonnable dans l'orientation à donner à leur vie même sociale. Ils peuvent donc discerner un certain ordre de chose que la loi ne prévoit pas et qui s'ajuste bien à la vie sociale, un ordre qui peut même amender une loi déjà existante, tant la vie sociale en progrès le demande. La coutume fait alors éclater les cadres devenus trop rigides de la loi. Elle a force de loi.

R. P. G. LESAGE, O.M.I. — Le législateur doit-il intervenir, doit-il reconnaître la coutume pour qu'elle ait force de loi ?

R. P. R. OSTIGUY, O.M.I. — La réponse à cette question exige d'être nuancée pour rester dans le vrai. Je dirai tout simplement à titre d'information générale que cela dépend du régime sociétaire. On admet d'ordinaire qu'une reconnaissance implicite du législateur suffit.

R. P. J. PÉTRIN, O.M.I. — Vous semblez identifier la loi avec l'ordonnance ou *l'imperium* du législateur. Que faut-il penser de la loi naturelle ?

R. P. R. OSTIGUY, O.M.I. — Il n'y a pas de doute que la loi est l'imperium du législateur, qu'il s'agisse du législateur divin ou humain. Le législateur humain ne fait pas les sujets qu'il ordonne au bien commun de la Cité; Dieu au contraire crée la créature qu'il ordonne à sa gloire comme à sa fin propre. La loi éternelle est l'imperium divin.

Dans la Cité, la proclamation de la loi se fait par tous les moyens que nous savons; la proclamation de la loi éternelle se fait, en ce qui regarde l'homme, par mode d'inclinations naturelles vécues d'abord, puis connues ensuite. Le jugement de la raison pratique humaine se portant sur ces inclinations comme sur un ordre préétabli par le législateur divin, constitue ce que nous appelons la loi naturelle. De même que dans la Cité, la connaissance de la loi lie les sujets auxquels elle s'adresse, ainsi la connaissance de la loi éternelle par mode de participation formelle, c'est à dire par mode de participation connue, donne à la loi naturelle sa force d'obliger.

R. P. L. DUCHARME, O.M.I. — Votre exposé ne nous parle que de l'ordre politique établi par le droit dans la Cité. L'ordre juridique serait-il synonyme d'ordre politique ?

R. P. R. OSTIGUY, O.M.I. — Il faudrait éviter cette confusion. L'ordre de droit politique n'épuise pas l'ordre juridique, il n'en est pas davantage synonyme. Au-dessus de l'ordre politique, il importe de placer l'ordre du droit naturel qui régit l'ordre politique et dont celui-ci n'est que la détermination selon les conditions de vie concrètes.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

GABRIEL M. ROSCHINI, O.S.M. — *Introductio in S. Theologiam*. Romæ, Officium Libri Catholici *, 1947. 25,5 cm., 112 p. (Cursus theologicus Alexianus.)

Le « problème théologique » reste toujours à l'ordre du jour: aux nombreuses études récentes vient s'ajouter cette introduction à la science sacrée. Nous doutons fort, cependant, que ce travail jette beaucoup de lumière nouvelle sur le sujet: on y découvre, à notre avis, beaucoup plus d'érudition et de bonne volonté que d'intelligence profonde et précise de la doctrine, surtout dans les questions discutées.

Telle quelle, cette introduction pourra rendre service par l'exposé des diverses opinions sur les points en litige, et surtout par les références bibliographiques, généralement abondantes et assez bien choisies. Elle a surtout le mérite de se présenter comme un commentaire de la première question de la Somme de saint Thomas, et de distribuer sa matière selon l'ordre des articles de cette question. Et pour autant, du moins, l'A. mérite d'être cité en exemple aux auteurs d'introduction à la théologie.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

ANTONIUS PIOLANTI. — *De Sacramentis*. 2^a ed. recognita et parumper aucta. [Taurini], Domus editorialis Marietti, [1946]. 21,5 cm., XI-459 p. (Collectio theologica romana ad usum seminariorum, N° VI.)

Quod auctor in prima editione sibi proposuerat, felici successu deinde assecutus; totum illud in hac altera « recognita et parumper aucta » integrum manet. Consensus ideo magistrorum et alumnorum quos undequaque in se primum convertit, eosdem modo tribuere iterum licebit. Universim utrumque tractatum ea commendat scholæ experientia parta sobrietas, quæ iuniorum mentem continet, non tamen citra doctrinæ meritum vel sanæ eruditionis momentum.

Cl. auctor enim non veluti extra tempus positus, docet. Verum, hic et nunc, in vasto choro theologorum de eadem re disserentium, quorum sententiam singillatim se perspectam habere, crebris iisque copiosis notis bibliographicis ostendit, suum quoque verbum dicit. Positiva theologia amico, prout fert rei natura, fœdere systematicæ sociatur. Non utique Scripturæ vel Patrum sine fine numerati textus; sed testimonia selecta eaque ut argumentum. In præcipuis de re sacramentaria capitibus prævalet prorsus doctrinæ sancti Thomæ. At nonnumquam auctor videtur dono cuiusdam virtutis reconciliationis indulgere. Fortasse hæc est nota totius Collectionis Theologicæ Romanæ, cuius heic vol. VI et VII. Quo titulo autem non liquet. Non enim Veritas hominibus sed homines sunt reconciliandi Veritati. Prostant etiam animadversiones nonnullæ propriæ, peropport-

* L'Officium Libri Catholici est situé à Piazza Ponte S. Angelo, 28, Roma.

tunæ quæque cum de iis agitur quæ pressius vitam christianam spectant. Nimum auctores manuales consueverunt in sacra Theologia uti vel abuti . . . abstractione.

De Sacramentis, typographice, est editio « œconomica » nimis. Desideratur nempe maior quasi materialis perspicuitas e spatio vel e rerum dicendarum aptiore dispositione. Quod notamus alumnorum psychologiam intuentes tantum. Salutamur ordinem logicum vereque scholasticum in pertractandis singulis sacramentis iterum restitutum, contra primam operis editionem. Nequaquam laudare possumus divisionem tractatus de Eucharistia: *de Præsentia Reali, de Missæ Sacrificio, de Eucharistiæ Sacramento*. Quia Eucharistia primo per se sacramentum est. Quæ fundamentalis consideratio primas obtinere debet atque dominari per totam tractationem, quemadmodum in Summa sancti Thomæ. Divisio sciendi modus est, tangitque ipsius doctrinæ veritatem.

Non iis tamen exordium retractamus. Doctoris Piolanti opus præclarum in genere librorum manualium de theologia sacramentaria scripsit. Optandum sane quod per Seminaria magis magisque diffundatur in utilitatem scholæ, sed præsertim vitæ in ministerio iuxta monita Encyclicæ *Mediator Dei et Hominum*. Meminisse iuvabit novam editionem duobus tantum annis post priorem prodire.

A. JOPPOLO, o.m.i.

* * *

REGINALDUS GARRIGOU-LAGRANGE, O.P. — . . . *De Gratia. Commentarius in Summam theologicam S. Thomæ. I^a-II^a, q. 109-114. . . .* Torino, L.I.C.E. Roberto Berruti & C., [1947]. 25 cm., 3 f. p., 431 p. (Pontificum Institutum Internationale « Angelicum ».)

On connaît assez le genre et la pensée de l'A. pour qu'il ne soit pas nécessaire de les décrire; son autorité de maître est trop établie pour qu'il ait besoin de louanges et de recommandations.

Ces remarques s'appliquent spécialement au traité de la grâce, pour lequel, on le sait, l'A. a une prédilection. Il en aime la hauteur surnaturelle et il aime également entraîner les regards vers ces hauteurs inaccessibles, mais d'où tombe tant de lumière.

Aussi rien n'est-il plus éloigné d'une théologie formaliste que ce commentaire. Le cadre n'y remplace pas la logique vivante de l'exposé. Les formules n'arrêtent pas la pensée, parce qu'elles sont pleines de sens; les formules, qui sont nécessaires, s'effacent, autant que possible, devant la pensée qu'elles traduisent.

L'A. ne peut pas manquer de prendre position sur beaucoup de questions controversées, même les plus récentes comme celle du surnaturel, du P. De Lubac. Il le fait fermement, à son habitude: il n'est pas un esprit louvoyant. Mais on reconnaîtra, je crois, que même au plus fort des controverses il cherche moins à terrasser un adversaire qu'à s'élever au-dessus de la querelle en se rattachant à quelque principe supérieur. C'est très vivifiant et en même temps formateur. Les divergences d'avis sont inévitables et profitables ici-bas; mais moins que partout ailleurs, il ne faut pas que l'étude des mystères divins dégénère en polémique. Or pour éviter la polémique, il n'y a que deux issues: l'une inférieure, qui tend au scepticisme en disant: à quoi bon; l'autre supérieure, qui par un effort constant remonte vers la région plus sereine des principes. A raison de leur universalité, ceux-ci sont aptes à pacifier et à concilier les esprits. C'est pourquoi l'œuvre du P. Garrigou-Lagrange est vivifiante.

Le présent ouvrage ne fait pas profession d'histoire. On peut être tenté, du moins en certains milieux, d'en faire un reproche. Il ne m'appartient pas de dis-

culper l'auteur, si faute il y a; mais j'ai été tout de même frappé par l'abondance des notations historiques dont il parsème son commentaire. On dira peut-être qu'elles manquent d'exactitude et de nuances. N'est-ce pas dû à ce que le R. P. est doué d'une grande clairvoyance: il sait les virtualités d'un principe; même quand on n'a pas tiré de fait toutes les conséquences de telle ou telle position, il ne peut s'empêcher de les apercevoir et de les juger.

L'ouvrage, selon l'habitude de l'A., est agrémenté de réflexions personnelles, vivantes, pittoresques quelquefois dans leur « robuste latin », pour employer l'expression même de l'A. En voici un exemple: « Non inutile est igitur explicare Summam Theologicam articulum per articulum; non sufficit eam consultare, inspicere aut citare unam partem aliam negligendo » (p. 241). Ici nous sommes heureux d'utiliser ce nouveau commentaire pour étudier article par article le traité de la grâce dans la *Somme théologique*.

Jacques GERVAIS, o.m.i.

* * *

MILTON C. NAHM. — *Selections from Early Greek Philosophy* . . . 3rd ed., New York, F. S. Crofts & Co. *, 1947. 17 cm., xii p., 1 f., 268 p., map.

A nice, handsome little book on Early Greek Philosophy which no doubt will prove of great use to the students of this period of the History of human thinking. Too many of our handbooks run quickly on this section of Philosophy which is really the starting point of our great Western heritage. With the book of Professor Nahm which is now at its third edition, students can have on their own bookshelves a well ordered synopsis of the more extensive source books of the presocratic schools.

This class book should not dispense our young philosophers from using the classical works of Diels, Bywater, or Zeller and Burnet, but it should rather be an incentive to go deeper into the roots of Greek Philosophy. Without such a sound study of the Early Greek Thought it is impossible to have a clear intelligence of the following periods.

Dr. Nahm's book is very easy to handle with its presentation of the doctrine followed by the texts of the Documents or Fragments of the philosophers concerned. One will find there all reunited, what he could find only in part or widely spread in various books. A map locating the most essential places of Greater Hellas of the Sixth Century B. C. will also help the students to follow the expansion of the philosophical schools as well as the migrations of their masters. Even the price of \$1.50 per copy makes it practical for our College boys.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Les Instituts séculiers

Texte et commentaire

de la constitution apostolique

“Provida Mater Ecclesia”

2 février 1947

(suite)

Texte et commentaire.

DEUXIÈME PARTIE

Loi particulière des Instituts séculiers.

1. Le mot *loi particulière* employé par la constitution ne s'entend évidemment pas ici au sens ordinairement admis de loi destinée à un territoire particulier (par opposition à la loi générale), mais plutôt au sens de loi *spéciale*, c'est-à-dire réservée à une catégorie spéciale de personnes. Ainsi, par exemple, les lois du Code concernant les religieux sont des lois générales.

2. Une loi particulière, au sens de la présente constitution, suppose déjà, antérieurement à elle-même, une loi d'ordre plus général. Tel est le cas de la loi particulière des Instituts séculiers. Non seulement sa structure ressemble singulièrement à celle de la loi générale des religieux et des groupements assimilés aux religieux (can. 487, § 6), mais elle réfère constamment à cette même loi des religieux et s'appuie sur elle à chaque article, comme on le verra bientôt.

3. La loi particulière des *Instituts séculiers* comprend dix articles qui pourraient être groupés comme suit:

- I. — Définition et nature des Instituts séculiers: art. I, II, III, IV.
- II. — Érection des Instituts séculiers: art. V et VI.
- III. — Passage d'un Institut séculier de droit diocésain à celui d'un Institut de droit pontifical: art. VII.
- IV. — Gouvernement des Instituts séculiers: art. VIII et IX.
- V. — Disposition particulière concernant les droits acquis: art. X.

I. — DÉFINITION ET NATURE DES INSTITUTS SÉCULIERS.

(Art. I, II, III et IV.)

ARTICLE I: « *Les Associations de clercs ou de laïques dont les membres, en vue d'atteindre la perfection chrétienne et d'exercer pleinement l'apostolat, pratiquent dans le siècle les conseils évangéliques, sont désignées sous le nom propre d'INSTITUTS ou d'INSTITUTS SÉCULIERS afin d'être nettement distinguées des autres Associations communes de fidèles (Pars Tertia, Lib. II, C.I.C.). Ces Instituts sont soumis aux prescriptions de cette Constitution apostolique.* »

« *Les Associations de clercs ou de laïques.* » — La première chose qui frappe à la lecture de cet article I est la possibilité d'existence d'Instituts séculiers composés de *clercs* ou de *laïques*. De même que la législation propre et particulière qui régit les « religions » distingue celles-ci en cléricales et non cléricales ou laïques, ainsi l'article I de la loi particulière des Instituts séculiers distingue par le fait même ceux-ci en Instituts séculiers cléricaux et Instituts séculiers non cléricaux, ou laïques.

La création officielle dans l'Église des Instituts séculiers donne donc d'immenses possibilités de sanctification et d'apostolat non seulement aux laïques, mais aussi aux prêtres. Notre pensée se porte, en écrivant ces lignes, à tous les efforts magnifiques déployés par un grand nombre de prêtres séculiers en vue d'une pratique plus étroite des conseils évangéliques et d'un meilleur rendement apostolique. Et comme l'isolement est l'un des plus formidables obstacles à ces deux buts, un bon nombre de prêtres séculiers ont tourné les yeux vers la formule de l'association. Puisque, d'autre part, l'état du prêtre séculier ne permet pas la vie religieuse proprement dite, beaucoup d'âmes sacerdotales ont pensé réaliser leur idéal en s'inscrivant à diverses sociétés sacerdotales pieuses assez analogues aux associations laïques établies en vue de la sanctification de leurs membres. D'autres prêtres ont cherché dans le système *communautaire* (il ne s'agit pas de « *communautés religieuses* ») un moyen pratique de sanctification et d'apostolat. Mais, d'une part, l'association pieuse n'exige pas le don total, la consécration plénière; elle ne garantit pas non plus l'indépendance et la sécurité au point de vue temporel; d'autre part, la vie communautaire, en as-

surant jusqu'à un certain point cette dernière, n'implique pas, elle non plus, la profession des conseils évangéliques par une consécration parfaite et définitive. L'Institut séculier, avec d'une part sa nouvelle formule de consécration totale à Dieu par les conseils évangéliques et, d'autre part, sa souplesse dans l'organisation de la vie individuelle de ses membres, offre une solution parfaite. Aussi ne serions-nous pas surpris de voir bientôt fleurir des Instituts séculiers constitués de prêtres désireux de pratiquer intégralement les conseils évangéliques et de mettre en commun leurs ressources dans l'exercice d'un ministère qui exige pourtant l'absence de vie commune.

« *En vue d'acquérir la perfection chrétienne et de se donner pleinement à l'apostolat.* » — Tels sont les deux buts assignés par le Saint-Siège aux Instituts séculiers: non seulement la sanctification individuelle, non seulement l'apostolat, mais les deux réunis et les deux l'un par l'autre.

Le mot *pleinement* est à noter. Pour exister, l'Institut séculier doit en effet exiger de chacun de ses membres le don total du *célibat* et de la chasteté parfaite, de l'obéissance et de la pauvreté (art. III, § 2).

« *Font profession de pratiquer dans le monde les conseils évangéliques.* » — Tel est le nouveau des Instituts séculiers. Ils représentent comme une sorte de « grand retour » aux premiers siècles de l'Église (voir la première partie de la constitution apostolique *Provida Mater*), quand la pratique de la *virginité* était une profession publique (quoique individuelle). Il s'agit ici évidemment non pas de tous les conseils évangéliques, mais de ceux que nous venons d'énumérer plus haut (pauvreté, chasteté, obéissance) et que l'Église a toujours considérés comme essentiels à l'état *cononique de perfection*.

« *Sont exclusivement désignés sous le nom d'Instituts ou d'Instituts séculiers.* » — L'adjonction du mot *séculier* à Institut, outre qu'elle ajoute comme la note spécifique, préviendra aussi toute confusion avec d'autres groupements religieux ayant la vie commune et qui portent déjà le nom d'institut: par exemple « Institut N.-D. du Bon-Conseil », « Institut Jeanne-d'Arc », « Institut des Franciscaines missionnaires de Marie », etc.

D'autre part, le mot d'*Institut* servira à distinguer ces nouveaux organismes des autres associations communes de fidèles: par exemple les tiers-ordres séculiers, les confraternités, les pieuses unions.

« Ces Instituts sont soumis aux prescriptions de cette Constitution apostolique. » — Par conséquent, lorsqu'il s'agira de constituer un Institut séculier, de le gouverner, d'en interpréter les règles, il faudra d'abord se reporter à la présente constitution qui leur sert comme de base et de plan de structure.

* * *

ARTICLE II, § 1. — « N'admettant pas les trois vœux publics de religion (canons 1308, § 1, et 488, 1°), n'imposant pas à tous leurs membres conformément au Droit canonique (canons 487 et suivants et 673 et suivants) la vie commune ou le séjour sous le même toit, les Instituts séculiers:

1° « En droit et selon la règle, ne sont ni ne peuvent être, à proprement parler, appelés Religions (canons 487 et 488, 1°) ou Sociétés de vie commune (canon 673, § 1).

2° « Ces mêmes Instituts ne sont pas soumis à la législation propre et particulière qui régit les Religions ou les Sociétés de vie commune; ils ne peuvent en être les bénéficiaires, sauf si une prescription quelconque de cette législation, de celle principalement qui régit les Sociétés sans vœux publics, leur est, par exception, légitimement adaptée et appliquée. »

« N'admettant pas les trois vœux publics de religion (canons 1308, § 1 et 488, 1°). » — Le canon 1308, § 1: « Le vœux est public s'il est reçu au nom de l'Église et par le supérieur légitime: sinon, il est privé. » Le canon 488, 1°: « Une religion est une société approuvée par l'autorité ecclésiastique légitime, dans laquelle les membres, selon les lois propres de la société, émettent des vœux publics, perpétuels ou temporaires [à renouveler pourtant] et tendent ainsi à la perfection évangélique. »

Nous avons donc ici la première différence entre les « religions » proprement dites et les « Instituts séculiers »: la différence des vœux publics. Sans doute, les Instituts séculiers auront des promesses ou même des vœux de pauvreté, de chasteté ou d'obéissance. Mais ce

seront des vœux *privés*; le fait de leur émission officielle et en public n'en fait pas des vœux publics, car il s'agit ici d'une question juridique réglée par une disposition positive du législateur.

De plus, alors qu'une « religion » ne se conçoit pas sans les trois vœux, un Institut séculier peut s'en dispenser en les remplaçant par une promesse, une consécration ou un serment (voir art. III, § 2).

« *N'imposant pas à tous leurs membres . . . la vie commune ou le séjour sous le même toit.* » — L'absence du principe de la vie commune va maintenant distinguer les Instituts séculiers des sociétés sans vœux que le Code classe sous la rubrique de « *Societates sine votis sed ad modum religiosorum* »; telles sont, par exemple, les sociétés des Pères Blancs, des Sulpiciens, des Eudistes. Ces sociétés n'ont pas de vœux *publics*, mais elles imposent le principe de la vie commune à leurs membres. C'est ce qui les apparente aux religions proprement dites où la vie commune est essentielle (canon 487: « L'état religieux, c'est-à-dire une façon stable de vie en commun . . . »).

La loi particulière va maintenant tirer les conséquences juridiques du principe qu'elle vient d'établir:

1° « *Les Instituts séculiers, en droit et régulièrement, ne sont ni ne peuvent être, à proprement parler, appelés Religions (canons 487 et 488, 1°) ou Sociétés de vie commune (canon 673, § 1).* » — Il manque en effet aux Instituts séculiers les vœux publics et la vie commune.

2° « *Ces mêmes Instituts ne sont pas soumis à la législation propre et particulière qui régit les Religions ou les Sociétés de vie commune; ils ne peuvent en être les bénéficiaires, sauf si une prescription quelconque de cette législation, de celle principalement qui régit les Sociétés sans vœux publics, leur est, par exception, légitimement adaptée et appliquée.* » — N'étant ni des religions ni des sociétés de vie commune, il est logique que les Instituts séculiers ne soient pas soumis à la législation propre des religions ou des sociétés de vie commune. Ce serait en effet en quelque sorte les paralyser en leur imposant une législation non faite pour eux. En conséquence, ces mêmes Instituts ne peuvent s'appuyer sur la législation qui régit les religions et les sociétés de vie commune, sauf les cas légitimes, exceptionnels, où cette législation peut leur être appliquée.

§ 2. — « *Les Instituts séculiers, outre les règles communes du Droit canonique qui les concerne, sont régis, comme par un droit propre répondant plus étroitement à leur nature particulière et à leur condition, par les ordonnances qui suivent:*

1° « *Les prescriptions générales de la Constitution « Provida Mater Ecclesia » qui constituent comme le Statut particulier de tous les Instituts séculiers;*

2° « *Les normes que la S. Congrégation des Religieux, selon que la nécessité le demandera et que l'expérience le conseillera, jugera à propos d'édicter pour tous ces Instituts et pour certains d'entre eux, soit en interprétant cette même Constitution apostolique, soit en la complétant ou en l'appliquant;*

3° « *Les Constitutions particulières approuvées (conformément aux articles V-VIII qui suivent) qui adapteront avec prudence aux buts, aux nécessités, à la situation, peut-être assez différente, de chaque Institut, les prescriptions générales du Droit canon et les règles spéciales indiquées ci-dessus (nn. 1° et 2°). »*

Après avoir exposé d'une façon négative la nature juridique des Instituts séculiers et la législation dont ils ne peuvent se prévaloir, la constitution apostolique va maintenant déterminer, d'une façon générale les lois fondamentales qui gouverneront les Instituts séculiers. Ces lois ou ordonnances seront:

1° « *Les prescriptions générales de la Constitution « Provida Mater Ecclesia » qui constituent comme le Statut particulier de tous les Instituts séculiers. »*

2° « *Les normes que la S. Congrégation des Religieux, selon que la nécessité le demandera et que l'expérience le conseillera, jugera à propos d'édicter pour tous ces Instituts et pour certains d'entre eux, soit en interprétant cette même Constitution apostolique, soit en la complétant ou en l'appliquant. »* — C'est en effet cette Congrégation qui a reçu du souverain pontife la mission de diriger la législation des Instituts séculiers et de l'appliquer: elle a reçu à cette fin toutes les facultés nécessaires ou utiles. Le Saint-Siège envisage ici le futur des Instituts séculiers. L'on voit bien que l'application de la législation présente offrira certaines difficultés. Toute institution du reste en est là: ce

n'est pas sans heurts, par exemple, que s'est constitué le traité *de Religiosis*: il y a fallu des siècles. À plus forte raison sera-ce le cas des Instituts séculiers, de date si récente, et n'ayant à leur crédit que quelques années d'expérience et ce, encore, sur un terrain particulièrement mouvant et difficile.

3° « *Les constitutions particulières approuvées (conformément aux articles V-VIII qui suivent) qui adapteront avec prudence aux buts, aux nécessités, à la situation peut-être assez différente, de chaque Institut, les prescriptions générales du Droit canon et les règles spéciales indiquées ci-dessus (nn. 1° et 2°).* » — Ici encore il faut s'attendre à plus de variété entre les divers Instituts séculiers qu'entre les communautés religieuses; la raison en est évidente: les Instituts séculiers semblent s'orienter vers une spécialisation beaucoup plus poussée. Puisqu'ils sont constitués à cette fin, il faut donc, une fois leur existence et leur discipline assurées, leur laisser leur liberté d'action. Aussi la constitution laisse-t-elle supposer la possibilité de situations qui devront être gouvernées par des constitutions particulières différentes, les prescriptions générales de droit canonique et les règles spéciales indiquées ci-dessus étant évidemment et avant tout respectées.

* * *

ARTICLE III, § 1. — « *Pour qu'une pieuse association de fidèles puisse être érigée, conformément aux articles ci-après, en Institut séculier, il est nécessaire qu'elle remplisse, outre les autres conditions communes, les suivantes: »*

Il existe actuellement un grand nombre d'associations de fidèles ayant pour but la sanctification personnelle ou l'apostolat ou les deux éléments réunis. Ces associations déjà existantes peuvent à un moment donné désirer, en vue d'une plus grande stabilité, ou d'un apostolat plus efficace, ou d'un don de soi plus grand, se faire reconnaître comme « Instituts séculiers » et se prévaloir de la loi particulière qui régit ces derniers. D'autre part, il arrive également que des âmes d'élite, entrevoyant des besoins nouveaux dans l'Église, désirent non pas transformer une association déjà existante en « Institut séculier », mais en organiser un pour ainsi dire de toutes pièces, sans partir d'une association préexistante. Dans un cas comme dans l'autre, l'existence

d'un Institut séculier ne saurait être autorisée sans la présence des conditions suivantes, énoncées aux paragraphes 2, 3 et 4 du présent article III. Le § 2 traite de la consécration de la vie et de la profession de la perfection chrétienne; le § 3 détermine le mode de rattachement des membres à leur Institut; le § 4 pose les règles concernant les résidences et les maisons communes des Instituts séculiers.

Comme on le voit, l'article III est sans contredit le plus important de tous et comme le pivot central sur lequel repose l'existence et la nature même des Instituts séculiers.

* * *

§ 2. — « *En ce qui concerne la consécration de la vie et la profession de perfection chrétienne:*

« *Les associés qui désirent appartenir à l'Institut comme membres au sens strict, doivent, outre les exercices de piété et de renoncement auxquels tous les fidèles qui aspirent à la perfection de la vie chrétienne s'adonnent nécessairement, tendre efficacement à cette perfection également par les moyens particuliers suivants: 1° par la profession faite devant Dieu du célibat et de la chasteté parfaite, profession qui sera, conformément aux Constitutions, sanctionnée par un vœu, un serment, une consécration obligeant en conscience; 2° par le vœu ou la promesse d'obéissance, de telle sorte que liés par un lien stable ils soient consacrés entièrement à Dieu et aux œuvres de charité et d'apostolat, et qu'en toutes choses ils soient sous la dépendance et la conduite moralement continue des supérieurs, selon les prescriptions des Constitutions; 3° par le vœu ou la promesse de pauvreté qui leur enlève le libre usage des biens temporels, leur donnant seulement un usage défini et limité selon les Constitutions.* »

« *Les associés qui désirent appartenir à l'Institut comme membres au sens strict.* » — Cette première phrase autorise donc clairement l'existence, à côté de membres stricts d'un Institut séculier, d'autres membres rattachés d'une façon plus lâche à l'organisation et l'aidant dans son travail. Plusieurs ordres et congrégations religieuses possèdent déjà et utilisent avec grand profit des groupements de personnes affiliées d'une façon ou de l'autre à l'ordre ou à la congrégation. On pense ici, par exemple, aux tiers-ordres, à certaines ligues, etc., dont

les membres, sans être rattachés d'une façon très stricte à l'organisation mère, s'inspirent de son esprit, en prennent la direction, et s'efforcent de collaborer de leur mieux aux buts poursuivis par l'ordre ou la congrégation. Les Instituts séculiers pourront de même voir leur influence se prolonger par certains groupements ou associations ou membres « juridiquement » externes à l'Institut. Nous disons « juridiquement » externes parce que les Instituts séculiers n'imposent pas nécessairement à leurs véritables membres la vie en commun; ceux-ci auront donc, la plupart du temps, une vie « d'externes ».

« . . . outre les exercices de piété et de renoncement auxquels tous les fidèles qui aspirent à la perfection de la vie chrétienne s'adonnent nécessairement. » — Ces exercices, on les connaît d'une façon générale; pourtant, il y a lieu de nous reporter ici aux prescriptions que le Code de Droit canonique établit pour les religieux proprement dits et de les appliquer, *servatis servandis*, aux membres des Instituts séculiers (can. 592-612), en n'oubliant pas non plus qu'ils peut exister, comme nous l'avons dit, des Instituts séculiers dont les membres sont prêtres, etc.

« . . . tendre efficacement à cette perfection également par les moyens particuliers suivants. » — Il s'agit ici de ce qui rapproche davantage les Instituts séculiers des ordres ou congrégations religieuses: la pratique des conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, à la suite d'un engagement pris en conscience.

1° « Par la profession faite devant Dieu du célibat et de la chasteté parfaite, profession qui sera, conformément aux Constitutions, sanctionnée par un vœu, un serment, une consécration obligeant en conscience »; et évidemment *sub gravi*. Célibat et chasteté parfaite sont donc strictement requis. Et même si l'engagement pris par vœu, serment ou consécration n'est en lui-même que temporaire, il doit être *ex natura sua* renouvelé à chaque période d'expiration. En sorte que les membres se trouvent attachés à leur Institut séculier d'une façon moralement permanente, même si l'un d'entre eux décidait, pour une raison ou l'autre, de ne pas renouveler son engagement une fois terminée la période pour laquelle il a été pris. L'Institut séculier n'est donc pas juridiquement quelque chose où l'on entre de façon transitoire, en passant, en attendant un autre état, meilleur ou différent.

2° « *Par le vœu ou la promesse d'obéissance, de telle sorte que liés par un lien stable, ils soient consacrés entièrement à Dieu et aux œuvres de charité et d'apostolat et qu'en toutes choses ils soient sous la dépendance et la conduite moralement continue des supérieurs, selon les prescriptions des Constitutions.* » — Ce que nous venons de dire pour l'engagement de chasteté vaut également pour celui d'obéissance et celui de pauvreté, que nous verrons tout à l'heure. La constitution *Provida Mater* laisse aux Instituts le choix entre le vœu et la simple promesse; mais l'engagement une fois pris est de sa nature renouvelable au terme de chaque période. Cet engagement d'obéissance a le privilège de tenir le sujet sous la dépendance moralement continue des supérieurs; pour l'Institut séculier, ce ne sera pas la dépendance matérielle si intime qui se manifeste dans la vie religieuse proprement dite où les sujets vivent sous un même toit avec leur supérieur, malgré les absences parfois prolongées des premiers hors de la vie commune pour fin de ministère apostolique. Il suffira pour le sujet de l'Institut séculier de se sentir formellement lié à son supérieur qu'il pourra consulter souvent par lettre, qu'il devra même rencontrer périodiquement et dont il recevra et exécutera en tout temps les directives.

Évidemment, cette absence de présence physique des supérieurs suppose chez les sujets une formation très profonde, un sens de grande fidélité à la règle et au devoir, un jugement équilibré, droit et solide, le sens aussi de la responsabilité. Car bien des fois il devra nécessairement décider par lui-même de la meilleure attitude à prendre dans telle et telle circonstance, sans pouvoir profiter des lumières et des conseils qu'un religieux trouve à chaque instant auprès de son supérieur.

Si ce genre d'obéissance peut sembler à certains difficile, parfois ardu, pensons tout de même qu'il est pratiqué tous les jours par une foule de missionnaires que l'obéissance envoie à des postes éloignés, où ils seront isolés par devoir, où les directives des supérieurs ne leur parviendront pas même une fois l'an. Le salut de certaines âmes est à ce prix. De même faut-il dire que, perdues dans les masses populaires des grandes villes, bien des âmes ne devront leur salut qu'au courage et à la fidélité héroïque d'apôtres, membres d'Instituts séculiers, qui auront accepté la solitude du cœur et le fardeau de l'obéissance secrète pour les gagner à Dieu et les sauver presque malgré elles.

3° « *Par le vœu ou la promesse de pauvreté qui leur enlève le libre usage des biens temporels, leur donnant seulement un usage défini et limité selon les Constitutions.* » — La pratique de la pauvreté évangélique a été de tout temps considérée comme élément indispensable de la perfection chrétienne et donc de l'état de perfection chrétienne. L'institut séculier essayant de reproduire, *servatis servandis*, la structure de l'état de perfection et visant d'abord à cela avant de songer aux préoccupations de l'apostolat, se devait d'imposer à ses membres la pratique du conseil de pauvreté évangélique.

Mais la réalisation concrète de cette pauvreté évangélique s'opère de bien des façons différentes, même à l'intérieur des religions proprement dites; autre est celle du Franciscain, celle du Jésuite, du Dominicain, du Rédemptoriste. La différence n'est que dans l'exercice matériel de la pratique, et non dans ce qui en fait le formel: la permission des supérieurs. Celle-ci étant obtenue, le vœu de pauvreté est sauvegardé; il reste ample champ pour la pratique de la vertu de pauvreté, un champ que l'on oublie parfois trop souvent de cultiver . . . Le vœu en effet n'est qu'un moyen pour arriver à la vertu correspondante.

L'Institut séculier impose à ses membres le vœu ou la promesse de pauvreté. Fini désormais pour le membre le libre usage des biens temporels, soit pour lui-même, soit pour les œuvres d'apostolat. Mais, étant données les conditions très spéciales du membre de l'Institut séculier, vivant seul dans le monde, privé de la vie commune et de tous les services matériels qu'elle assure à ses membres, ce libre usage des biens matériels devra nécessairement revêtir un caractère de plus grande souplesse. Il imposera aussi au membre une plus grande vigilance sur l'usage de l'argent mis à sa disposition et qui ne devra être employé que pour les fins spécifiées par les supérieurs et les constitutions. Seul au milieu du monde, ayant nécessairement à sa disposition une certaine somme d'argent pour subvenir aux nécessités de la vie et de son apostolat, le membre de l'Institut séculier devra se surveiller particulièrement sur l'usage qu'il en fait et ne pas oublier les instructions des supérieurs; l'esprit de pauvreté: il y aura, chaque jour, de nombreuses occasions de le pratiquer.

§ 3. — « Pour ce qui concerne le rattachement des membres proprement dits à leur Institut et le lien qui en résulte :

« Le lien par lequel l'Institut séculier et ses membres proprement dits seront unis doit être : 1° stable, selon les Constitutions, soit perpétuel, soit temporaire, et alors à renouveler à l'échéance du temps fixé (canon 488, 1°) ; 2° mutuel et plénier, de telle sorte que, selon les Constitutions, le membre se donne totalement à l'Institut et que ce dernier prenne soin du membre et en réponde. »

« Pour ce qui concerne le rattachement des membres proprement dits à leur Institut et le lien qui en résulte. » — L'on remarquera encore une fois ici, comme au § 2, l'allusion à « des membres proprement dits », par opposition à d'autres personnes rattachées à l'Institut d'une façon moins étroite, et pour ainsi dire plutôt par des liens moraux et volontaires que par des attaches strictement juridiques.

« Le lien par lequel l'Institut séculier et ses membres proprement dits seront unis doit être : 1° stable, selon les Constitutions, soit perpétuel, soit temporaire, et alors à renouveler à l'échéance du temps fixé (canon 488, 1°). » — Dans les religions proprement dites, ce lien, provenant des vœux, est d'abord temporaire, puis ensuite perpétuel. Même temporaire, il constitue le religieux dans l'état de perfection proprement dit ; dans l'Institut séculier, le lien peut n'être toute la vie que temporaire mais alors il est, de sa nature, à renouveler à l'échéance du temps fixé. Cette échéance est déterminée par les constitutions.

La non-existence d'engagements perpétuels peut avoir cela de bon et d'utile que le genre de vie des membres d'un Institut séculier étant bien spécial et particulièrement difficile, il pourra survenir des situations où le sujet, pour certaines raisons, croira plus prudent pour son âme de quitter l'Institut. L'existence de liens temporaires rendra ce geste plus facile, moins compliqué et moins dur.

D'autre part, le fait que l'engagement est à renouveler à l'échéance fixée ne signifie pas qu'on n'entre que de façon transitoire dans l'Institut séculier. La première émission des promesses entraîne juridiquement la suivante, et ainsi de suite. La même chose se passe, analogiquement, à l'entrée dans l'état ecclésiastique. La Tonsure entraîne juridiquement les ordres mineurs, et ceux-ci les majeurs, en succession ordonnée.

« 2° [*Le lien doit être*] *mutuel et plénier, de telle sorte que, selon les constitutions, le membre se donne totalement à l'Institut et que ce dernier prenne soin des membres et en réponde.* » — Le lien doit être mutuel. Il constitue donc un contrat bilatéral, liant non seulement le membre à l'Institut, mais l'Institut au membre. Du côté du membre, le lien lui impose le don plénier, absolu, sans condition, de sa personne, de son temps, de son activité, de tout son être au service de l'organisation; du côté de l'Institut, le lien impose en retour à celui-ci de prendre soin du membre au point de vue physique, intellectuel et moral et d'en répondre. Le membre, en effet, sacrifiant tout ce qu'il a et tout ce qu'il est pour l'Institut a droit de ne pas se voir mis à pied le jour où la maladie ou les infirmités l'empêcheront de constituer une valeur *matérielle* pour son Institut et imposeront à ce dernier des dépenses, des soins, etc. Cette mutualité du don est, par conséquent, une garantie de paix et de tranquillité pour l'avenir du membre qui peut alors, sans réticence, sans hésitation et sans imprudence, s'engager à fond au service de l'Institut et de ses œuvres.

* * *

§ 4. — « *Pour ce qui concerne les résidences et les maisons communes des Instituts séculiers:*

« *Quoiqu'ils n'imposent pas à tous leurs membres (art. II, § 1), conformément au Droit, la vie commune ou l'habitation sous le même toit, les Instituts séculiers doivent cependant, pour des raisons de nécessité ou d'utilité, avoir une ou plusieurs maisons communes où:* 1° *puissent résider les supérieurs de l'Institut, principalement les supérieurs généraux ou régionaux; 2° où les membres de l'Institut puissent demeurer ou bien venir soit en vue de leur formation à faire et à compléter, soit pour les retraites et pour d'autres exercices de ce genre; 3° où l'on puisse recevoir les membres qui, à cause de leur mauvais état de santé ou en raison d'autres circonstances, ne sont pas en mesure de se suffire ou bien auxquels il n'est pas avantageux de demeurer en privé, soit chez eux, soit chez d'autres personnes.* »

« *Pour ce qui concerne les résidences et les maisons communes des Instituts séculiers:*

« *Quoiqu'ils n'imposent pas à tous leurs membres (art. II, § 1), conformément au Droit, la vie commune ou l'habitation sous le même toit . . .* » — La vie commune et l'habitation sous le même toit sont l'une des notes caractéristiques actuelles de l'état de perfection proprement dit (canon 487 et suiv.) et des Instituts sans vœux, mais érigés à la ressemblance des religions (canon 673 et suiv.). L'Institut séculier en diffère non parce qu'il n'aura pas de maison commune et de vie sous le même toit, mais parce que la chose n'est pas essentielle chez lui.

« . . . *Les Instituts séculiers doivent cependant, pour des raisons de nécessité ou d'utilité, avoir une ou plusieurs maisons communes où : 1° puissent résider les supérieurs de l'Institut, principalement les supérieurs généraux ou régionaux; »* ces maisons de vie commune serviront donc de quartier général, de point d'appui pour les membres dispersés ici et là; d'autres maisons communes, « *2° où les membres de l'Institut puissent demeurer ou bien venir, soit en vue de leur formation à faire et à compléter [postulat, noviciat, scolasticat, études post-scolaires, etc.], soit pour les retraites et pour d'autres exercices de ce genre; »* les Instituts séculiers ne peuvent en effet se dispenser de ces pratiques essentielles à la vie de l'âme, de ces rencontres avec d'autres membres pour des mises au point de leur vie spirituelle, morale et apostolique; d'autres maisons enfin, « *3° où l'on puisse recevoir les membres qui, à cause de leur mauvais état de santé ou en raison d'autres circonstances [v.g. difficultés de ministère, de vie intérieure, etc.], ne sont pas en mesure de se suffire ou bien auxquels il n'est pas avantageux de demeurer en privé, soit chez eux, soit chez d'autres personnes »*; l'on ne doit pas se cacher, en effet, les difficultés bien spéciales du genre de vie que l'Institut séculier impose à ses membres. Et le texte de la constitution apostolique soulève, par ces quelques mots, un coin du voile et laisse soupçonner les peines et les souffrances qui seront les croix les plus lourdes peut-être des membres de l'Institut séculier.

* * *

ARTICLE IV, § 1. — « *Les Instituts séculiers dépendront de la Sacrée Congrégation des Religieux, les droits de la Sacrée Congrégation de la Propagande étant respectés, conformément au canon 252, § 3, s'il s'agit de Sociétés et de Séminaires destinés au service des Missions.* »

Le canon 252, § 3, du code de droit canonique édicte en effet ceci : « La juridiction [de la Sacrée Congrégation de la Propagande] se trouve limitée aux territoires où la hiérarchie sacrée n'étant pas encore constituée, l'état de mission persévère. À cette Congrégation se trouvent de même soumises les régions qui présentent encore un caractère de début, quoique la hiérarchie y soit déjà établie. À cette même Congrégation se trouvent également soumises les sociétés d'ecclésiastiques et les séminaires fondés exclusivement dans le but de former des missionnaires pour les missions étrangères, surtout en ce qui concerne les règles, l'administration et les concessions opportunes à accorder pour l'ordination des membres. »

Le paragraphe premier de l'article IV de la constitution *Provida Mater* établit donc, au sein de l'Église, une autorité supérieure à laquelle les Instituts séculiers se trouvent soumis. Cette autorité, par la volonté du législateur, est la même que celle à laquelle sont soumises les religions proprement dites, aussi bien que les Sociétés de vie commune sans vœux publics : la Sacrée Congrégation des Religieux, d'une part ; et d'autre part, quand il s'agit de territoires de mission, etc., la Sacrée Congrégation de la Propagande, selon la teneur du canon 252, § 3.

La souplesse d'organisation et d'apostolat qui sera le propre des Instituts séculiers peut en effet faire de ceux-ci d'admirables instruments de pénétration missionnaire, d'autant plus flexibles que les formes extérieures, costume, genre de vie, sont parfois un obstacle à l'adaptation parfaite du missionnaire au pays qu'il veut évangéliser.

* * *

§ 2. — « *Les Associations qui ne réalisent pas la définition ou ne se proposent pas pleinement le but dont il est question à l'article premier [de la constitution *Provida Mater*], celles également qui sont dépourvues d'un des éléments énumérés dans les articles I et III de la présente constitution apostolique, sont régies par le droit propre aux Associations de fidèles dont il est question dans les canons 684 et suivants ; elles dépendent de la Sacrée Congrégation du Concile, compte tenu de la prescription du canon 252, § 3, quand il s'agit de territoires des Missions (alors elles dépendent de la Sacrée Congrégation de la Propagande). »*

Aussi bien est-il important, quand il s'agit d'établir l'autorité ecclésiastique suprême de qui doit dépendre telle ou telle association, d'examiner attentivement si sa constitution réalise ou non les spécifications indiquées dans la constitution apostolique aux articles I et III. C'est là en effet que se trouvent précisées les notes qui distinguent les pieuses associations de fidèles des Instituts séculiers proprement dits. La pieuse association de fidèles qui ne réalise pas pleinement les conditions de l'Institut séculier demeure sous la juridiction de la Sacrée Congrégation du Concile (canon 250, § 2), ou de la Sacrée Congrégation de la Propagande, selon le cas mentionné au canon 252, § 3, déjà cité.

II. — ÉRECTION DES INSTITUTS SÉCULIERS.

(Art. V et VI.)

ARTICLE V, § 1. — *« Les évêques, non les vicaires capitulaires ou généraux, sont compétents pour fonder les Instituts séculiers et les ériger en personnes morales, conformément au canon 100, §§ 1 et 2. »*

Au terme du canon 100, § 1, les personnes morales, collégiales ou non collégiales, sauf l'Église catholique et le Siège apostolique, ne peuvent recevoir leur existence que par le droit ou par un décret formel spécial du supérieur ecclésiastique compétent, pour une fin religieuse ou charitable.

Le pouvoir de fonder un Institut séculier et de lui conférer la personnalité morale ne peut appartenir au vicaire capitulaire, en vertu du canon 436: « Sede vacante, nihil innovetur. » Et ce serait certes une innovation considérable dans un diocèse que la fondation d'un Institut séculier.

De même, ce pouvoir n'appartient pas au vicaire général, en vertu du canon 368, § 1: « En raison de son office, le vicaire général jouit, dans tout le diocèse, de la même juridiction sur les choses spirituelles et temporelles dont jouit l'évêque lui-même de droit ordinaire, sauf pour les choses que l'évêque s'est réservées à lui-même ou pour lesquelles le droit exige un mandat spécial de l'évêque. » Or, ici même, à l'article V de la constitution apostolique, le droit réserve exclusivement à l'évêque lui-même la fondation, dans le diocèse, d'un Institut séculier

et son érection en personne morale. La même prescription se trouve déjà au canon 492, § 1, pour la fondation des Congrégations religieuses.

* * *

§ 2. — « *Cependant, les évêques ne doivent pas fonder ces Instituts ou en permettre la fondation sans avoir consulté la Sacrée Congrégation des Religieux, conformément au canon 492, § 1 et à l'article suivant* » [*de la constitution apostolique*].

Ce second paragraphe de l'article V restreint donc le pouvoir de l'évêque quant à la fondation ou à l'érection en personne morale d'un Institut séculier. Comme ni le paragraphe 1 ni le paragraphe 2 du présent article ne contiennent de clauses inhabilitantes ou irritantes, l'acte de fondation et d'érection, posé par l'évêque sans la consultation et l'autorisation du Saint-Siège, serait valide, mais illicite. L'article VI de la constitution va nous indiquer immédiatement en quoi doit consister cette consultation et cette autorisation du Saint-Siège (Congrégations des Religieux ou de la Propagande).

* * *

ARTICLE VI, § 1. — « *Pour que la Sacrée Congrégation des Religieux donne aux évêques qui l'ont consultée auparavant, conformément à l'article V, § 2, au sujet de l'érection des Instituts séculiers, l'autorisation de les ériger, elle doit être renseignée sur les points spécifiés (nn. 3-5) dans les Normæ émanant de cette même Congrégation, et relatives à l'érection des Congrégations ou des Sociétés de vie commune de droit diocésain, en faisant les adaptations convenables selon le jugement de la Sacrée Congrégation; elle doit être également renseignée sur les autres points qui ont été introduits ou qui s'introduiront à l'avenir dans l'usage et la pratique de cette même Sacrée Congrégation des Religieux.* »

Les Normæ mentionnées ici supposent d'abord, *servatis servandis*, que le nouvel Institut séculier n'a pas encore été fondé par l'évêque ni érigé par lui en personne morale: *re adhuc integra*. Les choses n'en étant encore qu'à l'état de projet, l'évêque devra fournir à la Sacrée Congrégation des Religieux les renseignements suivants: 1° quel est l'auteur du nouvel Institut séculier; 2° quel motif le pousse à cette

fondation; 3° quel est le nom ou le titre de l'Institut projeté; 4° quels sont la forme, la couleur, le matériel de l'habit que novices et membres effectifs devront porter; 5° combien d'œuvres et lesquelles l'Institut entreprendra; 6° sur quelles garanties financières pourra-t-il s'appuyer; 7° existe-t-il déjà dans le diocèse des Instituts similaires, et dans l'affirmative, à quelles œuvres s'adonnent-ils.

Ces renseignements sont clairs et précis; aucun d'entre eux ne sera bien difficile à fournir; la question quatrième demeurera peut-être sans réponse positive, si l'Institut à fonder ne prévoit pas l'emploi d'un costume spécial pour novices et membres effectifs, comme il est à prévoir pour plusieurs des nouveaux Instituts qui verront le jour; d'autres Instituts, tout en n'imposant pas à leurs membres un vêtement spécial à l'extérieur, en prévoient peut-être un pour l'intérieur de la maison, lorsque la vie est commune. En d'autres cas, enfin, l'Institut impose à ses membres un costume genre uniforme civil, genre « infirmière » par exemple, plutôt qu'habit religieux proprement dit. Des congrégations religieuses proprement dites suivent déjà cette façon d'agir.

S'il y a d'autres points à signaler à la Sacrée Congrégation des Religieux et qui ne sont pas déjà compris dans la série mentionnée plus haut, l'évêque se fera un devoir de les fournir également. De même enfin pour d'autres renseignements que la même Sacrée Congrégation pourra exiger dans la suite.

* * *

§ 2. — « *En possession de l'autorisation de la Sacrée Congrégation des Religieux, rien ne s'oppose à ce que les évêques puissent librement user de leur droit propre et procéder à l'érection de l'Institut. Qu'ils n'omettent pas d'avertir officiellement la Sacrée Congrégation des Religieux de l'érection qui a été faite.* »

La Constitution *Provida Mater* reproduit partiellement ici l'article 5 des *Normæ* du 6 mars 1921. Rappelons, avec ce dernier, que l'Institut séculier, quoique fondé à la suite d'une license obtenue du Saint-Siège, n'est cependant qu'un Institut de droit diocésain et non pontifical. Il demeure, par conséquent, soumis à la juridiction des Ordinaires, *ad normam juris* (canon 492, § 2), même si, avec les années, il s'est déjà répandu en plusieurs diocèses hors celui de sa fondation.

L'érection d'un Institut séculier (comme celle d'une communauté religieuse) en personne morale doit se faire par un décret formel de l'évêque du lieu. Ce décret sera écrit et rédigé à trois exemplaires, dont l'un sera conservé dans les archives du nouvel Institut, l'autre dans celles de la curie diocésaine, enfin le troisième envoyé à la Sacrée Congrégation des Religieux avec la notification officielle par l'évêque, de l'érection accomplie.

L'Institut une fois canoniquement fondé et érigé de droit diocésain, l'évêque fondateur (ou son successeur) pourrait en changer les constitutions sauf les points et articles communiqués au Saint-Siège dès le début pour l'obtention auprès de la Sacrée Congrégation des Religieux, de la licence de fondation. Analogiquement au canon 495, § 1, un Institut séculier de droit diocésain ne peut s'établir dans d'autres diocèses sans le consentement des deux Ordinaires, celui du diocèse de fondation et celui du nouveau diocèse. De même encore (canon 495, § 2) s'il arrive que l'Institut séculier se propage à d'autres diocèses, il est défendu d'en changer les lois sans le consentement de chacun des Ordinaires dans lequel le dit Institut est établi et en respectant ce qui a été dit plus haut concernant les points des Constitutions déjà soumis au Saint-Siège.

III. — PASSAGE D'UN INSTITUT SÉCULIER DE DROIT DIOCÉSAIN À CELUI D'UN INSTITUT DE DROIT PONTIFICAL.

(Art. VII.)

ARTICLE VII, § 1. — « *Les Instituts séculiers qui auront obtenu du Saint-Siège l'approbation ou le décret de louange, deviennent des Instituts de droit pontifical (cc. 488, § 3; 673, § 2).* »

La constitution apostolique édicte donc pour les Instituts séculiers une législation semblable à celles des Religions proprement dites et à celles des communautés de vie commune sans vœux: ils peuvent être soit de droit diocésain, soit de droit pontifical. L'autorisation accordée à l'évêque d'un diocèse de fonder un Institut séculier ne confère évidemment pas à ce dernier le titre et les caractères d'un Institut séculier de droit pontifical. Ni cette autorisation, ni le temps, ni la diffusion dans

plusieurs diocèses, d'un Institut séculier de droit diocésain ne peuvent, de soi, lui conférer ce caractère.

Mais dès qu'un Institut séculier obtient du Saint-Siège l'approbation ou le décret de louange, il devient de droit pontifical. Il ne devient pourtant pas, de ce fait, *exempt de la juridiction* de l'Ordinaire du lieu, pas plus du reste que les congrégations religieuses proprement dites de droit pontifical, n'en sont exemptes, à moins d'un privilège spécial accordé par le Saint-Siège.

Il faut distinguer ici, comme pour les congrégations religieuses, entre l'approbation de l'Institut séculier comme tel et l'approbation de ses constitutions, même si, d'une façon pratique, les deux approbations sont concédées simultanément (*Normæ* n° 21).

1° *L'approbation de l'Institut séculier comme tel* se réalise en deux étapes:

a) *Le décret de louange*: il sera ordinairement concédé par le Saint-Siège à l'Institut qui aura pour ainsi dire fait preuve de solidité spirituelle manifestée par la vitalité surnaturelle intense des membres et des œuvres entreprises, par sa diffusion et son rayonnement. L'Église a toujours été prudente dans ses approbations et elle n'entend pas agir en vitesse, pour ne pas devoir regretter ensuite des mesures trop hâtives. Les Instituts séculiers devront donc montrer par les faits qu'ils sont viables et attendre patiemment et généreusement l'approbation du Saint-Siège, dans la certitude qu'elle ne sera pas refusée à l'heure voulue par Dieu. Viendra donc d'abord le *décret de louange*. Ce décret, après avoir rapporté le récit de la fondation, son nom, sa fin, ses engagements, sa forme de gouvernement, l'extension des pouvoirs de l'autorité suprême de l'Institut, conclut: « Le Très Saint Père, ayant pris connaissance des lettres de recommandation des évêques dans le diocèse desquels le dit Institut possède des maisons . . . , le loue et recommande, par ce présent décret, comme un Institut . . . , étant sauvegardée la juridiction des Ordinaires, selon la norme des saints canons » (*Normæ*, n° 6).

b) *L'approbation proprement dite*: lorsque le temps aura permis au nouvel Institut ayant déjà été l'objet d'un décret de louange, de fournir de nouvelles preuves de sa vitalité interne et externe, viendra le *décret d'approbation* proprement dit. Ce décret, quoique contenant

l'approbation positive de l'Institut, ne change en rien la situation d'ordre juridique déjà obtenue par le décret de louange (GOYENECHE, c.m.f. *De Religiosis*, 1938, p. 24, note 15).

2° *L'approbation des constitutions*: elle vient à la suite d'une demande écrite faite par le supérieur général et ses conseillers à la Sacrée Congrégation des Religieux; cette demande doit être accompagnée du code des constitutions, d'un rapport sur l'Institut fait par le supérieur général, de lettres de recommandation des Ordinaires, etc. L'on trouvera dans les *Normæ* des indications précises et détaillées sur le processus à suivre, la façon de rédiger les constitutions, ce qu'il y faut mettre et omettre, etc. Dans l'approbation des constitutions, la Sacrée Congrégation des Religieux émet ordinairement l'un des décrets suivants:

a) *Dilatio cum animadversionibus*: quand l'examen a révélé l'existence de nombreux points à corriger, la Sacrée Congrégation communique alors ses remarques en indiquant les changements à apporter.

b) *Approbatio ad experimentum*: si les Constitutions n'apparaissent pas assez éprouvées par le temps et que d'autre part rien de bien grave n'y soit à relever. L'approbation sera alors donnée pour un certain temps, par exemple « ad septennium » à titre d'expérience.

c) *Approbatio definitiva*: celle-ci est accordée à la suite d'une épreuve suffisante et d'un code de constitutions pratiquement irréprochable. D'ordinaire, le décret de louange s'accompagne de remarques sur les constitutions et l'on indique à l'Institut un temps déterminé pour y faire les amendements. Si cependant il fallait apporter trop de modifications aux constitutions, ces modifications devront être faites avant de pouvoir obtenir le décret de louange (*Normæ*, n° 21).

D'une façon régulière aussi, l'approbation de l'Institut est concédée avec le décret d'approbation au moins « ad tempus » des Constitutions déjà amendées (*Normæ*, n° 21).

* * *

§ 2. — « Pour que les Instituts séculiers de droit diocésain puissent obtenir le décret de louange ou celui d'approbation, en général sont exigées, en faisant d'après les indications de la Sacrée Congrégation des Religieux les adaptations convenables, toutes les choses que les « Normæ » (n° 6 et suivants), l'usage et la pratique de la même Con-

grégation indiquent et prescrivent ou pourront indiquer à l'avenir, quand il s'agit d'obtenir le décret de louange ou d'approbation pour les Congrégations et les Sociétés ayant la vie commune.»

La constitution *Provida Mater* suit encore ici les règles établies par les *Normæ* pour les décrets de louange et d'approbation des congrégations et sociétés de vie commune. Notons aussi la remarque du § 2 du présent article: « . . . prescrivent ou pourront prescrire à l'avenir. » Le droit canonique, en effet, comme toutes les institutions humaines, est soumis aux conditions fluctuantes de la vie humaine et de l'histoire. Si déjà l'expérience des siècles passés a tracé des règles, l'avenir pourra aussi en dicter d'autres; la chose est d'autant plus possible que, dans le cas des Instituts séculiers, l'expérience humaine, même dans l'ordre législatif, est plus récente et de plus courte durée.

* * *

§ 3. — « *Pour ce qui regarde soit la première approbation, soit la suivante si le cas le comporte, soit l'approbation définitive, on procède de la façon suivante: 1° la cause ayant été préparée de la façon habituelle et éclaircie par le rapport et le votum d'au moins un consultant, on la discutera en premier lieu au sein de la Commission des consultants, sous la direction du secrétaire de la Sacrée Congrégation des Religieux ou de son remplaçant; 2° ensuite, sous la présidence de l'Éminentissime cardinal préfet de cette même Congrégation et après avoir invité, si la nécessité ou l'utilité le suggèrent, des consultants compétents ou plus compétents à examiner plus à fond toute l'affaire, cette dernière sera soumise à l'examen et à la décision de l'assemblée plénière de la Congrégation; 3° dans une audience pontificale, le cardinal préfet ou le secrétaire de la Sacrée Congrégation des Religieux fera rapport au Saint-Père sur la décision de l'assemblée plénière et soumettra cette décision à son jugement suprême.*

Le paragraphe 3 de l'article VII indique en détail la procédure à suivre dans les dicastères romains pour que soit concédée par le Saint-Siège la première approbation, ou la suivante, ou l'approbation définitive. Cette procédure est connue et n'exige pas ici de commentaire.

IV. — GOUVERNEMENT DES INSTITUTS SÉCULIERS.

(Art. VIII et IX.)

ARTICLE VIII. — « *Les Instituts séculiers, outre leurs propres lois présentes et futures, sont soumis aux Ordinaires de lieux, conformément à ce que le droit en vigueur fixe pour les Congrégations non exemptes et pour les Sociétés ayant la vie commune.* »

La constitution apostolique *Provida Mater* détermine dans cet article le point très important des relations entre l'Ordinaire du lieu et l'Institut séculier. Il ne s'agit pas seulement, dans le cas présent, d'un Institut séculier de droit diocésain, mais aussi d'un Institut *de droit pontifical*. Les mêmes prescriptions déterminées par le Code de Droit canonique pour les congrégations non exemptes s'appliquent également pour les Instituts. Ces prescriptions sont indiquées aux canons 499, § 1 et 500, § 1.

Canon 499, § 1. — « Tous les religieux sont soumis au Souverain Pontife comme à leur Supérieur suprême et doivent lui obéir même en vertu du vœux d'obéissance.

Canon 500, § 1. — « [Tous les religieux] sont également soumis à l'Ordinaire du lieu, sauf ceux qui ont obtenu du Saint-Siège le privilège d'exemption, étant sauvegardé toutefois le pouvoir que le droit accorde aux Ordinaires même sur ceux-ci. » Il n'est donc pas question de rencontrer, de droit commun, des Instituts séculiers *exempts* comme il existe des religieux exempts. Rien n'empêche cependant qu'en vertu d'indults spéciaux que peut concéder le Saint-Siège, des Instituts séculiers cléricaux jouissent de certains privilèges (par exemple pour l'appel aux ordres, la juridiction au for interne à l'intérieur de l'Institut) qui, sans en faire des exempts au sens canonique du mot, exempte tout de même de la juridiction de l'Ordinaire sur certains points spéciaux et pour toute fin pratique.

Si le Code de Droit canonique concède aux Ordinaires certains droits sur les religieux même exempts, l'on comprend que ce droit soit plus vaste et plus nécessaire encore dans le cas des Instituts séculiers, en raison des dangers plus grands auxquels ces derniers sont exposés et, si l'on peut ainsi parler, de la fluidité et de l'invisibilité de leur action.

L'espace nous manque ici pour déterminer en quoi, concrètement, consistera la soumission des Instituts séculiers à l'Ordinaire du lieu.

Nous renvoyons aux divers canons du Code de Droit canonique qui en traitent et dont les prescriptions s'appliquent *a pari* pour les Congrégations religieuses et les Instituts séculiers.

* * *

ARTICLE IX. — « *Le gouvernement intérieur des Instituts séculiers, selon la nature, les buts et les particularités de chacun, peut être organisé hiérarchiquement à la ressemblance du gouvernement des Religions et des Sociétés ayant la vie commune, après avoir fait les adaptations qui s'imposent selon l'estimation de la Sacrée Congrégation des Religieux.* »

La rédaction de cet article de la constitution apostolique laisse donc une grande liberté aux initiatives qui président à la naissance des Instituts séculiers. On se rend compte également que l'on est en terrain neuf et encore peu exploré.

Selon l'esprit général de la constitution, l'Institut séculier ne devrait pas être une simple copie d'une organisation existante. À quoi bon en effet s'efforcer de doubler ce qui existe déjà ? Ce n'est pas là le désir de l'Église ; celle-ci favorise d'abord l'extension et l'utilisation de sociétés existantes ; on ne fonde pas pour le simple plaisir de fonder ; si la chose s'avère impossible, ou peu pratique, il faut alors recourir à la nouvelle formule de l'Institut séculier. Et c'est pourquoi, en mettant sur pieds un Institut séculier, son gouvernement doit s'établir en fonction de la nature, des buts et des particularités de cet Institut.

D'autre part, la leçon de vingt siècles n'est pas un facteur à dédaigner, et le désir d'innover ne doit pas faire mépriser les enseignements précieux tirés d'expériences nombreuses, de tentatives variées, d'essais qui ont été couronnés de succès, d'autres qui se sont terminés en échec. Et c'est pourquoi la constitution apostolique, après avoir établi que le gouvernement intérieur des Instituts séculiers doit d'abord tenir compte de la nature et des buts des dits Instituts, ajoute ensuite que ce gouvernement peut être organisé hiérarchiquement à la ressemblance du gouvernement des religions et des sociétés ayant la vie commune, après avoir fait les adaptations qui s'imposent, selon l'estimation de la Sacrée Congrégation des Religieux.

L'organisation hiérarchique des religions et des sociétés de vie commune est connue: le code en trace les grandes lignes au traité *De Religiosis* (canons 487-681); les « coutumiers » et autres manuels particuliers viennent encore préciser et amplifier.

C'est pourtant l'expérience propre de chaque Institut qui sera le guide le plus sûr à suivre; que chaque fondation nouvelle, tout en se guidant sur ce qui existe ne s'empresse pas trop de verser dans ses constitutions *tout* ce qui existe ailleurs; les événements auront tôt fait de prouver qu'une transposition apporte plus de difficulté que de secours si, au lieu d'être simple source d'inspiration, elle n'est que copie tout à fait matérielle.

V. — DISPOSITION PARTICULIÈRE CONCERNANT LES DROITS ACQUIS.

(Art. X.)

ARTICLE X. — *« Rien n'est changé par la présente constitution apostolique aux droits et aux obligations des Instituts déjà fondés et qui ont été approuvés par le Saint-Siège lui-même ou par les évêques après consultation du Saint-Siège. »*

« Nous proclamons, déclarons et ordonnons ces choses, décrétant également que cette constitution apostolique soit et reste toujours ferme, valable, efficace, et qu'elle sorte et obtienne entièrement tous ses effets, nonobstant n'importe quelles choses contraires, même dignes d'une mention très spéciale. Qu'il ne soit permis à personne d'enfreindre ou d'attaquer dans une audace téméraire cette constitution que Nous avons promulguée. »

« Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 2 février, fête de la Purification de la Bienheureuse Vierge Marie, en l'année 1947, la huitième de Notre Pontificat. »

PIE XII, PAPE.

Ce dernier article de la constitution apostolique se divise en deux parties: la première a pour but de sauvegarder les droits acquis par les Instituts existants et déjà approuvés ou autorisés par le Saint-Siège; la seconde partie est dispositive: elle sanctionne de l'autorité suprême la valeur de la constitution tout entière et lui donne son plein effet.

Comme nous l'avons mentionné au début de ce travail, il existait déjà des Instituts séculiers lors de l'apparition de la constitution *Provida Mater*. Sans en porter le nom, ils constituaient pourtant des réalités bien vivantes et agissantes. Si quelques-unes de ces organisations déjà mises sur pieds étaient de caractère plutôt privé et ne jouissaient pas encore de la personnalité juridique dans l'Église, d'autres avaient déjà reçu la sanction du Saint-Siège, soit sous forme d'une approbation directe donnée par Rome, soit sous forme d'une approbation donnée par l'Ordinaire du lieu *après consultation du Saint-Siège*.

Ce passage de l'article X de la constitution apostolique est une application concrète et particulière du principe concernant les *jura quæsitæ*. Rien donc n'est changé aux droits et obligations des dits Instituts. Ils doivent s'en tenir aux instructions qui leur ont déjà été données par l'autorité et continuer leur travail dans les cadres qui leur ont été tracés.

Mais tel n'est pas le cas des autres organisations ayant la forme, l'apparence extérieure et la structure intérieure des Instituts séculiers tels que décrits dans la Constitution, mais qui ne sont que des entreprises non sanctionnées par le Saint-Siège (approbation ou consultation). Ces organisations, si elles désirent être considérées comme Instituts séculiers, jouir des droits et privilèges concédés à ces derniers, doivent se plier aux décisions de la constitution *Provida Mater* et suivre la procédure qu'elle détermine pour leur reconnaissance officielle. Les organisations qui, pour une raison ou une autre, n'entendent pas se plier aux exigences de la constitution, ne seront et ne pourront être que de pieuses associations de fidèles, admirables, sans doute, mais ne jouissant pas de la stabilité et de la solidité juridique particulièrement avantageuse des Instituts séculiers.

Conclusion.

La constitution *Provida Mater* est de date encore trop récente pour qu'il nous soit permis de juger de ses effets dans la vie de l'Église. Elle laisse pourtant deviner de nouveaux horizons, tant pour la sanctification personnelle que pour l'apostolat. Les décisions du Saint-Siège sont toujours des sources fécondes de progrès. Rappelons-nous ici, dans un même ordre de choses, les bienfaits multiples de la constitution

Conditæ a Christo (Léon XIII, 8 déc. 1900) au sujet des congrégations religieuses. Tout laisse prévoir que le geste de Pie XII, établissant juridiquement dans l'Église les Instituts séculiers aura les mêmes répercussions. À mesure que la vie va, pour ainsi dire, se sécularisant, même chez les catholiques, à mesure que l'État absorbe de plus en plus les fonctions qui jadis étaient laissées à l'initiative privée individuelle et collective, il fait bon et il est réconfortant de voir l'Église s'adapter aux circonstances, se plier pour conquérir les âmes, aux nécessités des temps et faciliter, par la création des Instituts séculiers, la sanctification personnelle de leurs membres et la pénétration chrétienne de milieux et d'institutions sociales, économiques, culturelles jusqu'ici fermés aux membres des ordres et congrégations religieuses aux cadres trop rigides.

Remercions donc Sa Sainteté le pape Pie XII de son geste bien-faisant, de sa paternelle sollicitude envers tant d'âmes désireuses de sanctification et d'apostolat, mais auxquelles les circonstances empêchaient l'entrée en religion; remercions-le surtout d'apporter à la sainte Église une nouvelle milice de pénétration et de conquête.

André GUAY, o.m.i.,
professeur à la faculté de droit canonique.

The Philosophy of Coleridge

(Continued)

The Distinction Between Understanding and Reason.

The last step in this climb from Materialism was, indeed, to free him from the snares of Materialistic Pantheism; this we do grant, although at the time Coleridge himself may have been unaware of it. We refer to his assumption of the doctrine of a specific difference between the "*intellectus et ratio*". The moment of this point in his philosophy may be gathered from these words: "Until you have mastered the fundamental difference, in kind, between the reason and the understanding as faculties of the human mind, you cannot escape a thousand difficulties in philosophy. It is pre-eminently the *Gradus ad Philosophiam*." ¹

For Coleridge, however, and those of his school, this problem is intimately connected with another, or rather with two, namely: the distinction between Nature and Spirit, and the nature or constituent elements of Ideas. Let us examine these questions separately. They merit consideration, for, as he himself says, they are the corner-stone of his philosophical edifice.

I. NATURE AND SPIRIT OR NATURAL AND SPIRITUAL.

A. PURPOSE.

This is outlined by Coleridge himself in his *Aids to Reflection*, in the *Aphorisms on Spiritual Religion Indeed*. In the *Reflections Introductory to Aphorism X (On Original Sin)*, he says:

I entreat the intelligent Reader, who has taken me as his temporary guide on the straight, but yet, from the number of cross roads, difficult way of religious inquiry, to halt a moment and consider the main points which, in this last division of my work, have been already offered for his reflection. I have attempted, then, to fix the proper meaning of the words, Nature and Spirit, the one being the antithesis to the other . . .

¹ *Table Talk*, dated May 14, 1830 : *Works*, 6, 313.

These views of the Spirit and the Will as spiritual, form the groundwork of my scheme.²

From this passage it is quite clear that the establishment of a distinction between Nature and Spirit is a fundamental point in the philosophical line of argumentation for Coleridge. Indeed, were this link to fall out of his chain, the ends would be of little use. Let us therefore consider attentively what is Nature and what is Spirit.

B. DEFINITION OF NATURE.

In an extremely general sense, Coleridge has defined Nature as, whatever is not Spirit, and conversely, implying of course, that all things, beings, to be more precise, can be classified in these two categories just as if one were to say that all beings are either white or else they are not white. The disjunction is complete yet the classification is not very incriminating because the second term, "not white", implies no limitations other than the boundaries imposed by the word "white". The point becomes more pertinent when the inquiry is pushed a little further.

Nature, again, is whatever is included in the "mechanism of cause and effect",³ and consequently is not independent in its origin or in its sequence. To alter the formula, in the realm of Nature, of the Natural, there is but one interminable chain of causes and effects in strict relationship to one another. But, argues Coleridge, "no natural thing or act can be called originant, or be truly said to have an origin in any other" (of the same order, i.e. Natural).⁴ — The reason? Because in the causal chain of Nature, the causes do not really exercise a *causative influence*, but rather serve as *occasions*, *antecedents*, or *again conductors* of causative action.

It logically follows from this, that the complex reality which we call Nature is a force "subject to the law of continuity (*lex continui; nam in natura non datur saltus*)", which law our understanding (the word is all-important in the Coleridgean scheme), on account of its make-up, cannot conceive or formulate in relationships other than that of cause and effect. This representation of reality in the mental frame-

² *Works*, 1, 263-264.

³ *Works*, 1, 154.

⁴ *Ibid.*, 274.

work of cause and effect has not, nevertheless, objective correspondence in external reality, but is merely the creation of our mental faculties which of necessity must perceive objects presented to them through the forms of cause and effect and in the categories of space and time.

Nature then, is the sum of that which is represented and representable in the "forms of space and time, and subjected to the relations of cause and effect; and the cause and existence of which, therefore, is to be perpetually sought for in something antecedent. The word itself expresses this in the strongest manner possible: *Natura*, that which is about to be born, that which is always becoming",⁵ hence the idea of change, of continuity, and never of beginning or end; and this so much so, that "the moment we assume an origin in nature, a true beginning, an actual first — *that moment we rise above nature*, and are compelled to assume a supernatural power (Gen. 1, 1)".⁶

To sum up we would define Nature as that which is representable in our understanding in the trappings of space and time, in function of cause or effect, and holding of necessity an intermediate position in the causal chain.

C. DEFINITION OF SPIRIT.

Accepting the method of exclusion, we can state with Coleridge that Spirit is the "antithesis" of Nature and everything it comprehends. Consequently, whatever cannot be conceived in the forms of space and time, whatever contains in itself the principle of its own origin, or is capable of originating its own actions: this is Spirit !

The Spirit, Spiritual, Supernatural, is to be found (if we may use the expression), at both ends of the chain called Nature. Indeed, the latter finds its principle and its culmination in the former, just as God is the Alpha and Omega of the entire Creation. If we cannot fathom the depths of this abyss called Spirit, there is no need for astonishment; on the contrary, to attempt to measure its profundity by means of the laws of Nature would be an absurdity, for it would be judging the Spirit by the laws and maxims of Matter, the Super-sensuous, by the sensuous. Nor does our incapacity provide a motive

⁵ *Works*, 1, 263.

⁶ *Ibid.*, 272-273.

for rejecting the Spiritual and its values when the voice of our conscience and light of our reason testify to its existence.⁷

D. THE DISTINCTION BETWEEN NATURE AND SPIRIT.

From the definitions given above, the reader will have no difficulty in perceiving, not only the fact, but the nature of the distinction established by Coleridge between Nature and Spirit; nor will it be less easy to observe that the two can never become identical in the order of reality by an increase of one and a diminution of the other. It is not a case of differing *more or less in the same domain*, not a question of *disparity of degree* (as Thomists would say), but *in kind* (specific). In fact, there is no doubt that the "Spiritual" as defined, pertains in no manner whatsoever to the "Natural", but is, as he designates it himself, "Super-Natural".

Even the basis of his argumentation demands that the conclusion establish either a specific divergence or none at all, for, although he does not formulate it in so many words, it is evident that he is ratiocinating from the axioms, "omne agens agit secundum naturam propriam", and this other, "agere sequitur esse".

It is little wonder then, that critics saw in this "substantial distinction", an impregnable rock on which all Materialistic Pantheism must break itself — for surely the channel dredged by Coleridge between Nature and Spirit, Matter and Mind, Mechanism and Will, can never be bridged.⁸

In order to assure a better understanding of this capital point of Coleridge's philosophy, we feel justified in reproducing at length a note affixed to the *Reflections Introductory to Aphorism X* of the *Aids to Reflection*.

It has in its consequences proved no trifling evil to the Christian world, that Aristotle's definitions of Nature are all grounded on the petty and rather rhetorical than philosophical antithesis of nature to art — a conception inadequate to the demands even of his philosophy. Hence in the progress of his reasoning, he confounds the *Natura naturata* (that is, the sum total of the facts and phenomena of the senses) with a hypothetical

⁷ *Works*, 272-274 (in note).

⁸ View put forward by Dr. Shedd in the *Introductory Essay: Works*, 1, 16-17. Cf. MUIRHEAD, *Coleridge as Philosopher*, London, George Allen & Unwin Ltd.; New York, The Macmillan Co., 1930, p. 118.

natura naturans, a Goddess Nature, that has no better claim to a place in any sober system of natural philosophy than the Goddess Multitudo; yet to which Aristotle not rarely gives the name and attributes of the Supreme Being. The result was, that the idea of God thus identified with this hypothetical nature becomes itself but an hypothesis, or at best but a precarious inference from the incommensurate premiss and on disputable principles: while in other passages, God is confounded (and everywhere in Aristotle's genuine works), included in the universe: which most grievous error it is the great and characteristic merit of Plato to have avoided and denounced.⁹

The import of this passage is tremendous, and its veritable weight will become more manifest when we enter upon the possibility of providing the existence of God by demonstration. For the moment, let us call to attention a point which we made a few moments ago, in order to enlighten its meaning. We stated that the gap between Nature and Spirit could not be filled by running the material of one into the other, because the two are of a different nature, they belong to different spheres; in other words, the distinction between the two is one of kind and not of degree. Moreover, since Nature is that which can be represented *only in the forms of time and space*, and Spirit is that which can *never* be represented in these same forms, it follows necessarily that the knowledge gathered from Nature can never lead to a *similar* knowledge of the Spirit. It would be as ridiculous as saying that by looking at a barrel of apples long enough we would be driven to see Angels. For it is with our Understanding that we see the phenomena of Nature, and the reason we can see them, is because they are tied down to categories of space and time, to which our Understanding is limited. Now Spirit, of its nature, cannot be reproduced in these categories, consequently a priori, it is silly to attempt its capture with this faculty and its instruments. But this point will be developed more thoroughly when we deal with the distinction between Understanding and Reason. The same problem should arise in the refutation of the proofs of the existence of God by demonstration from cause to effect, i.e. from *Nature*.

E. THE THEORY OF EVOLUTION.

In all our research work, at least that done first-hand in Coleridge's writings, we encountered nothing that expresses explicitly our author's

⁹ *Works*, 1, 263-264 (in note).

opinion on the subject of evolution. Doctor Muirhead, however, in his excellent book, consecrates the fourth section of his chapter on the Philosophy of Nature to this subject. He had in hand when preparing his volume, manuscripts which we are unable to procure. From these he has quoted two or three texts in which Coleridge's opinion (inasmuch as one was formed in his mind) on the subject is expressed. From these texts Dr. Muirhead would argue that nothing in Coleridge's reasoning implies that he would have treated the problem of evolution with contempt, but would have considered the problem without prejudice as one treats any reasonable hypothesis. In order to facilitate a treatment of the point at issue, we take the liberty of reproducing textually the citation despite its considerable length.

And here once for all, I beg leave to remark that I attach neither belief nor respect to the Theory, which supposes the human Race to have been gradually perfecting itself from the darkest Savagery, or still more boldly tracing us back the bestial as to our Larva, contemplates Man as the last metamorphosis, the gay Image, of some lucky species of Ape or Baboon. Of the two hypotheses I should, indeed, greatly prefer the Lucretian of the Parturiency of our Mother Earth, some score thousand years ago, when the venerable Elder was yet in her Teens, and her human Litter sucked the milk then oozing from the countless Breasts of warm and genial Mud. For between an hypothetical . . . or single Incident or Event in a state and during an epoch if the Planet presumed in all respects different from its present condition, and the laws of Nature appropriate to the same . . . anterior of necessity to all actual experience, and an assertion of a universal process of Nature now existing (since there is the same reason for asserting the progression of every other race of animal from some lower species as of the human race) in contradiction to all experience, I can have no hesitation in preferring the former, that, for which Nothing can be said, to that against which Everything can be said. The History I find in my Bible is in perfect coincidence with the opinions which I should form on Grounds of Experience and Common Sense. But our belief that Man first appeared with all his faculties perfect and in full growth, the anticipation exercised by virtue of the supernatural act of Creation, in nowise contravenes or weakens the assertion that these faculties . . . in each succeeding Individual, born according to nature, must be preceded by a process of growth, and consequently a state of involution or latency, correspondent to each successive moment of Development. A rule abstracted from uniform Results, or the Facet of a sum put by the Master's indulgence at the head of the sum to be worked, may not only render the Boy's Task shorter, but without such assistance he might never have mastered it or attained the experience, from which the Rule might [have been derived ?].

And again:

When experience is possible and in points that are the fit subjects of experience, the absence of experimental proof is tantamount to an ex-

perimental proof to the contrary. Ex. gr. If a man should seriously assure me that he had in the course of his travels seen a Tree, that produced live Barnacles as its fruit, I could not in strict logic declare it contrary to all experience; for he would be entitled to reply, "No! for I believe it on my own." But if a Theorist should assert such a fact only because in his opinion it would be a rational account of the present parentage and existence of Barnacles, in that case I should have a right to characterize his conjecture as against all experience.¹⁰

How Dr. Muirhead could arrive at his conclusion merely from the statement advanced by Coleridge in these texts is beyond our ken. In fact, his conclusion does not seem to be drawn from the above statements. It is based much more on some (to our mind) far-fetched external evidence of negligible weight. Because Coleridge sympathized with some of Giordano Bruno's views and "found it possible to reconcile Bruno's speculations as to the birth of man, which were not less heretical than Darwin's, with the divine origin of the whole choir of Heaven and the furniture of the Earth: . . . and to attribute to him 'a Principle, a Spirit, and eloquence of Piety and Pure Morality not surpassed by Fénelon' — suggests that he would have had the insight to see the distinction between a biological account of the process in time, and the inner Law or Idea of the Universe as a Spiritual Whole, of which the process is only the outward manifestation, and which is the proper subject of a philosophy of Nature."¹¹

It is undeniably true that Coleridge admired Bruno, and we have already referred to two of the latter's works with which Coleridge was familiar. It is with a certain note of ironical sadness that he remarks how the Philosopher of Nola was burnt as an atheist by the "idolators of Rome".¹²

The reason we prefer to think that Coleridge would not admit a theory of Evolution, however, even if his master the "Nolan" maintained one, is this: Coleridge according to all reliable critics was the propounder of a system of thought which excluded the possibility of admitting Materialistic Pantheism.¹³ Now Giordano Bruno most certainly was a Materialistic Pantheist. According to the latter, the world

¹⁰ MUIRHEAD, *op. cit.*, 132-134. British Museum MS. Egerton 2801.

¹¹ *Ibid.*, 134-135.

¹² *Biog. Lit. : Works*, 3, 249.

¹³ We lay great stress on the word *Materialistic Pantheism*. Pantheism alone will not do.

is merely an evolution of the great monad which is God, and this to such an extent that God and the world are really one. The basis of this doctrine is the Copernican theory which for Bruno became a fixed idea, and his very determined purpose was to establish a scientific unity or continuity in the phenomena of the Universe. In establishing this link, however, he identified as one substance, matter and spirit, body and soul. He went as far as to claim that the Holy Ghost was the soul of the world.¹⁴

Now it seems to us quite evident that this philosophy is in direct contradiction with that of Coleridge, at least on the fundamental point of the distinction between Nature (which is identical to what Giordano Bruno calls matter, body, phenomena) and Spirit (which for Bruno is soul and spirit). For with Bruno there is no such distinction possible, there is no difference in kind, but only one of degree, depending on how far the reality in question is from its source, the Great Monad from which all evolve, God.

We admit that Coleridge was taken in by the idea of continuity in the order of Nature, and he must have admired Bruno for the center of unity which he provided for his Philosophy of Nature, but we fail to see how Coleridge could have admitted any evolution of man from inferior species in time, unless we are ready to admit that Coleridge would have deliberately contradicted himself. This must never be supposed, but proved definitely. Nor does Dr. Muirhead's distinction between a "biological account of the process in time, and the inner Law or Idea of the Universe as a Spiritual Whole", render the problem any easier of solution. It is not a controversy to be settled by biological arguments, or again "experimental evidence", it is a point to be made, primarily, by sound metaphysics. There is place for a biological discussion which we may admit (although the hypothesis has never been proved with any amount of certitude, and it remains at the very best a hypothesis), but it must remain within the limits assigned to it by reason, that is, to evolution between beings of the same species, and

¹⁴ Cf. *Enc. Brit.* and *Catholic Enc.*, article *Giordano Bruno*.

not jump from one order to the other, such as would be the case of the evolution of the human soul from a brute.¹⁵

Our conclusion would then be that Coleridge never advanced arguments in favour of Evolutionist theories, and we have no reasons to say that he would have favoured Darwinism had it been in vogue in his day.¹⁶ On the contrary we find very plainly stated in all of his works a clear and precise distinction between Nature and Spirit which precludes all possibility of an evolution of the one to the other.¹⁷

(to be continued)

Hervé MARCOUX, o.m.i.,
Faculty of Arts.

¹⁵ With regard to this entire problem we would refer to a treatment of the theory of evolution from a scientific point of view by A. W. McCANN, in *God or Gorilla* (New York, the Devin-Adair Co., 1922, 4th ed.). He seems to show quite conclusively that the "evidence of the Origin of Species" as Muirhead calls it, does not amount to very much. As a matter of fact he rejects the entire scientific proof. Cf. chapter IX, *The Swan Song of Darwinism*, 116-123.

¹⁶ We say if it had been in vogue. It was, but not among the class of people who still called themselves Christians and retained the Supernatural truths contained in Holy Writ. During the period in question there was a wave of German Liberalism and Modernism in England.

¹⁷ Coleridge has a lovely text in close relation to the subject of the origin of man, which to our mind manifests quite clearly that he was not sympathetic to Evolutionist doctrine: "Life is one universal soul, which by virtue of the enlivening Breath, and the informing Word, all organized bodies have in common, each after its kind. This, therefore, all animals possess, and man as an animal. *But, in addition to this, God transfused into man a higher gift, and specially imbreathed; — even a living (that is, self-subsisting) soul, a soul having its life in itself*" (*Introductory Aphorisms, Aphor. IX : Works*, 1, 119).

L'existence de Dieu dans la philosophie de Spinoza

I. — EXPOSÉ DE LA DOCTRINE DE SPINOZA.

A. L'EXISTENCE DE DIEU D'APRÈS « LA FOULE ».

Il y a d'après Spinoza, différentes causes qui empêchent beaucoup d'hommes d'arriver à la vraie connaissance de Dieu. Mais la principale, c'est qu'ils n'ont aucune idée « de la méthode à suivre en philosophie (*ordinem philosophandi non tenuerint*¹) ». En effet, au lieu de « considérer avant tout la nature divine, qui est la première dans l'ordre de la connaissance et de la nature » (*tam cognitione quam natura*), ils ont commencé « par les objets sensibles (*sensuum objecta*), les croyant antérieurs à toutes choses. D'où il résulta qu'en contemplant les choses naturelles, ils n'ont pensé à rien moins qu'à la nature divine; et que, lorsqu'ils ont tourné leur regard vers la nature divine, ils n'ont pensé à nulle autre chose qu'à leurs premières fictions, sur lesquelles ils avaient construit la connaissance des choses naturelles². »

Pour s'en convaincre, dit Spinoza, il suffit de voir sur quoi ils fondement notre connaissance de Dieu. C'est sur le *miracle*. « En effet, ils croient que la puissance et la providence de Dieu apparaissent le plus clairement lorsqu'il se produit quelque chose d'extraordinaire (*insolitum*) qui bouleverse nos prévisions fondées sur l'expérience de tous les jours . . . De même ils pensent que la preuve la plus claire de l'existence de Dieu consiste en ce que la Nature ne garde pas son ordre (*suum ordinem non servat*). Voilà pourquoi ils croient que tous ceux qui cherchent à expliquer et à comprendre les choses et les miracles par les causes naturelles, nient Dieu, ou au moins sa Providence³. »

¹ *Eth.*, II, 10, Scol. (éd. c., t. II, p. 93).

² *Ibid.*

³ *Tr. Th. Pol.*, chap. VI (éd. c., t. III, p. 81).

Mais cet argument, dit Spinoza, est-il vraiment solide ? Nous donne-t-il de « l'existence de Dieu et de sa Providence une connaissance plus certaine et plus claire ⁴ » que « les choses connues clairement et distinctement par leurs causes premières ⁵ » ? Non, répond Spinoza. Bien au contraire, il faut plutôt dire que « l'existence de Dieu ne peut nullement être déduite des miracles ⁶ ». C'est que le miracle est toujours un fait limité. Pour le produire, une cause finie suffit. Nul besoin de recourir à un Être infini, à Dieu ⁷. Et cela vaut, ajoute Spinoza, pour le miracle, entendu comme « un effet dépassant l'intelligence humaine ». Car s'il s'agissait d'un miracle capable d'introduire un désordre dans la nature et de suspendre ses lois, il nous mènerait droit à l'athéisme; car il nous priverait de la connaissance que nous avons naturellement de Dieu ⁸.

Spinoza revient souvent à ces idées. Avec une complaisance visible, il étale partout l'insuffisance de l'argument tiré des miracles en faveur de l'existence de Dieu ⁹.

B. LES QUINQUE VIÆ.

Passons aux arguments classiques que la philosophie officielle du temps de Spinoza présentait en faveur de l'existence de Dieu. Ils sont connus sous le nom de *quinque viæ*. Voyons quel sens ils pouvaient avoir pour Spinoza. Cette étude nous expliquera pourquoi il ne les considérait même pas dignes d'une discussion approfondie. En même temps elle nous préparera à mieux saisir le vrai sens des arguments par lesquels Spinoza lui-même prouve l'existence de Dieu.

Quant à l'argument classique qui, du *mouvement* constaté dans le monde passe à affirmer l'existence de Dieu comme « Moteur immobile », il implique la notion aristotélicienne du mouvement: *passage d'une puissance à l'acte, à la perfection dont la puissance est d'abord privée* ¹⁰. Or cette notion du mouvement ne peut pas être agréée par Spinoza.

⁴ *Ibid.*, Préf. (p. 10).

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, chap VI (p. 82); voir *ibid.*, p. 85-86.

⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁹ Voir *Lettre LXXV* (éd. c., t. IV, p. 313); *Tr. Th. Pol.*, chap. VII (éd. c., t. III, p. 99); chap. VI (p. 88).

¹⁰ ARISTOTE, *Physique*, III, 1, 201^a, 10-11 : « ...l'entéléchie de ce qui est en puissance, en tant que tel, voilà le mouvement. »

Elle se rapproche trop, à ses yeux, des « qualités occultes » et « des formes substantielles » qu'il traite avec le plus grand dédain¹¹. En effet, « la puissance » que la notion aristotélicienne du mouvement implique ne semble pas plus claire que les formes substantielles. Le mouvement que nous observons dans le monde n'est pas, pour Spinoza, le passage d'une puissance à un acte, mais le passage d'une « expression » particulière de la réalité à une autre. Aussi le mouvement n'existe-t-il que pour « l'imagination », faculté du *multiple*. C'est un simple « mode » de la substance.

Ajoutons que Spinoza ne s'est jamais clairement expliqué sur la nature du mouvement. Dans une lettre écrite le 5 janvier 1675, un des amis de Spinoza, Ehr. W. de Tschirnhaus, lui demandait instamment de lui expliquer la nature de mouvement¹². Dans sa réponse (sans date) Spinoza lui promet de le faire à une autre occasion (*in aliam occasionem reservo*), car jusqu'alors il n'avait rien composé d'une façon définitive (*nondum ordine . . .*) sur le sujet¹³. Toutefois dans les lettres postérieures adressées à son ami, Spinoza passe complètement sous silence le problème. Il y fait une allusion seulement dans une lettre écrite le 15 juillet 1676, mais pour lui répéter la même excuse¹⁴. Six mois après il mourut.

L'argument en faveur de l'existence de Dieu, fondé sur le mouvement ne pourra donc être, pour Spinoza, qu'une idée inadéquate. Il prouvera que dans l'ordre des phénomènes sensibles une chose ne passera jamais d'un état à un autre que sous l'influence d'une autre chose qui, à son tour, a dû recevoir un branle d'une chose précédente, et ainsi à l'infini¹⁵. Mais précisément comme cette série est infinie, nous n'arriverons jamais au Premier Moteur immobile¹⁶ tant que nous resterons dans le monde du multiple.

Mais dès que nous quittons ce monde, la réalité prend d'emblée l'aspect d'un acte immuable, tout mouvement disparaît. Aussi l'argument tiré du mouvement en faveur de l'existence de Dieu perd-il tout son sens intelligible.

¹¹ Voir *Lettre XIII* (éd. c., p. 64); *Lettre XVI* (p. 74); *Lettre LVI* (p. 261).

¹² *Ed. c.*, p. 268.

¹³ *Lettre LX* (éd. c., p. 271).

¹⁴ *Lettre LXXXIII* (p. 334).

¹⁵ *Eth.*, I, 28 (p. 69).

¹⁶ Voir *Lettre XII* (éd. c., p. 61-62).

Passons au deuxième argument par lequel la philosophie scolastique prouvait l'existence de Dieu. C'est *l'argument tiré des « causes ordonnées »*.

Spinoza le connaissait bien. Dans un passage de sa lettre à L. Meyer ¹⁷ il note que la manière dont les péripatéticiens de son temps (*Peripatetici recentiores*) présentaient cet argument, trahissait une méconnaissance singulière des auteurs anciens. Car voici comment, par exemple, Rab Ghasdaj (R. Chadai Crescas) démontrait l'existence de Dieu: « S'il y a, disait-il, une série infinie des causes (*progressus causarum in infinitum*), tout ce qui existe sera l'effet de quelque cause. Par conséquent, il n'y aura, dans la nature, rien dont l'essence impliquerait nécessairement l'existence. Or cette conclusion est absurde. Donc le point de départ l'est aussi. » En d'autres termes, quelle que soit la série des causes, il faut toujours admettre une cause existant en vertu de son essence, une cause improduite.

L'argument, ont le voit bien, ne s'appuie nullement sur « l'impossibilité de l'Infini en acte ou d'une série infinie des causes ¹⁸ ». Ce sont seulement les modernes, dit Spinoza, qui lui ont donné cette tournure.

L'observation de Spinoza est très juste. L'argument en faveur de l'existence de Dieu, tiré des causes ordonnées faisait, chez les grands auteurs scolastiques, abstraction de la question discutée sur la possibilité d'une série infinie ou de « l'infini en acte ». Il disait que les choses qui viennent à l'existence dans le monde ne trouvent pas une explication complète dans les causes que nous y trouvons. Il faut admettre nécessairement une cause existant en dehors de ce monde, une cause transcendante.

La structure logique de l'argument fondé sur les causes ordonnées — on le voit bien — se rapproche particulièrement de celle de l'argument tiré du mouvement. Mais aussi est-il exposé aux mêmes objections de la part de la philosophie spinoziste.

En effet, « la cause », tout comme « le moteur » dont nous parlions plus haut, est censée « actualiser » ce qui n'existait tout d'abord que sous forme de « puissance ». Or une telle notion, dira Spinoza, ne peut

¹⁷ Lettre XII (éd. c., p. 61-62).

¹⁸ *Ibid.*, p. 62.

être admise que par celui qui considère les choses à la lumière de « l'imagination ». Dès qu'on s'élève au deuxième degré de la connaissance, à « l'intelligence », tout apparaît pleinement, éternellement actualisé. Aucune action proprement dite ne peut y avoir lieu. C'est qu'on n'y trouve rien de perfectible, rien de capable de recevoir une influence quelconque.

Certes, Spinoza ne nie pas toute causalité. La substance de Spinoza n'est pas stérile. En effet, elle est identique à l'existence. Or « le pouvoir d'exister, dit Spinoza, c'est bien une force ¹⁹ ». Et cette force est toujours en acte, elle agit sans cesse ²⁰. Toutefois cette action n'a rien de commun avec l'action telle que nous la trouvons dans le monde sensible au moyen de l'expérience, de « l'imagination ». Elle est *sui generis*. Elle est parfaitement immanente à la cause dont elle procède ²¹. Aussi la substance est-elle appelée « cause d'elle-même », *causa sui*²².

Causa sui. Ce mot qui a tant scandalisé les critiques de Spinoza ne veut dire que ceci: la substance trouve en elle-même sa pleine explication, sa raison d'être. C'est que son essence est identique à son existence, et celle-ci à son « action ». Existant en vertu de sa propre essence, elle existe par là même par son « action ». L'être et l'action ne font qu'un. L'être est essentiellement dynamique.

Mais dans cette conception de la causalité, l'argument classique en faveur de l'existence de Dieu, tiré des « causes ordonnées » perd tout son sens intelligible. La substance, étant l'être unique, est du même coup, la force unique, et par conséquent « la cause unique ²³ ». C'est à elle que l'action appartient en propre (*per se*). C'est d'elle que tout procède immédiatement ²⁴. Pour les « causes ordonnées » il n'y a pas de place, au moins si nous parlons rigoureusement ²⁵.

¹⁹ *Eth.*, I, 11, Demonstr. (éd. c., p. 53).

²⁰ *Tr. Th. Pol.*, chap. VI (éd. c., p. 82-83); *Eth.*, I, 16 (p. 60); I, 17, Cor. (p. 61).

²¹ *Lettre LXXIII* (p. 307); *Tr. Th. Pol.*, chap. VI (p. 82-85); *Eth.*, I, 18 (p. 63).

²² *Eth.*, I, déf. I (p. 45).

²³ «...*Dei potentia, per quam solam omnia fiunt*» (*Tr. Th. Pol.*, chap. III, éd. c., p. 46); «...*duæ itaque potentiae numero ab invicem distinctæ imaginantur, scil. potentiam Dei et potentiam rerum naturalium...*» (*Ibid.*, chap. VI, p. 81); *Eth.*, I, 16, Cor. (éd. c., t. II, p. 60).

²⁴ *Tr. Pol.*, chap. II, § 3 (p. 276); *Court Traité*, II, Appuhn (p. 65).

²⁵ *Eth.*, I, 28, Scol. (p. 70).

Si l'on veut prouver l'existence de Dieu à partir de la causalité, il faudra donner à l'argument une tournure tout différente. Plus bas Spinoza nous montrera comment il faut s'y prendre.

Venons à l'argument qui, de la *contingence* caractéristique des objets de notre expérience, passe à affirmer l'existence de Dieu comme un *Être nécessaire*.

Pour Spinoza cet argument ne doit avoir aucune valeur. C'est que la contingence ne lui semble rien de réel dans les choses. Car voici comment, d'après lui, nous arrivons à cette notion. En regardant certaines choses de notre expérience, nous nous laissons tellement absorber dans la considération de leur nature individuelle, que nous oublions de multiples relations essentielles qui les rattachent à leurs causes, à l'univers, à la Substance infinie. Or comme les choses détachées ainsi de leur milieu naturel ne nous apparaissent ni comme « nécessaires » ni comme « impossibles », elles nous semblent *exister de manière à pouvoir ne pas exister*, autant dire, elles nous semblent exister « *contingemment* »²⁶.

Ainsi la contingence, conclut Spinoza, est le produit bâtard du premier degré de la connaissance, de l'imagination²⁷. Dès que nous commençons à considérer les choses adéquatement, c'est-à-dire non seulement dans leurs existences individuelles, mais aussi dans leurs causes, nous voyons la contingence faire subitement place à la nécessité, ou à l'impossibilité.

La manière dont Spinoza prouve cette dernière affirmation mérite bien notre attention. Dans les *Cog. Met.* il le fait comme il suit: la force nécessaire pour conserver quelque chose dans l'existence est égale à la force qui l'a d'abord produite. C'est donc par la force créatrice de Dieu, et par elle seule, que toutes les choses finies existent et agissent. D'elles-mêmes elles ne font absolument rien. Mais comme l'action divine suit nécessairement le décret éternel et immuable de Dieu, tout ce que les choses finies font se trouve par là même rigoureusement déterminé. Pour la contingence il n'y a pas de place²⁸.

²⁶ *Cog. Met.*, I, chap. III (éd. c., p. 242-244); *Eth.*, IV, déf. III (p. 209); *Eth.*, I, 29 (p. 70-71); I, 33, Scol. (p. 74).

²⁷ *Eth.*, II, 44, Scol. (p. 125); I, 29 (p. 70-71); I, 33, Scol. I (p. 74); Scol. II (p. 75); II, 31, Cor. (p. 115).

²⁸ *Cog. Met.*, I, chap. III (p. 242).

Dans l'*Éthique*, Spinoza combat la contingence d'une manière sensiblement différente. Tout ce qui existe, dit-il, existe en Dieu²⁹. Or Dieu n'est pas un être contingent, mais absolument nécessaire³⁰. Voilà pourquoi aussi toutes les choses sont nécessaires. Ne sont-elles pas, en effet, ses « modes » ? Et les modes ne sont-ils pas rigoureusement déterminés³¹ ?

Dans ces deux endroits, la manière dont Spinoza exclut la contingence n'est donc pas la même. Toutefois la pensée foncière reste identique: le contingent est incompatible avec la notion spinoziste de Dieu. Il est écarté en vertu de la nécessité avec laquelle Dieu agit. Le contingent, loin de nous mener à affirmer l'existence de Dieu, est nié précisément en vertu de cette même existence de Dieu. Par là même l'argument classique tiré de la contingence est suspendu en l'air.

Passons au quatrième argument des *quinque viæ*, celui qui conclut l'existence de Dieu des *multiples degrés de perfection* que nous trouvons dans la nature.

Cet argument ne peut avoir plus de valeur que les arguments précédents. Voici pourquoi.

La notion de « degré de perfection » implique essentiellement celle de « limitation » ou de « privation ». Or la privation, nous dit Spinoza, n'a aucune signification objective. Elle n'existe que pour notre imagination: elle est le fruit d'une connaissance inadéquate, d'une confusion d'idée³². Car voici sa genèse.

Voyant plusieurs objets possédant une forme extérieure semblable (par exemple, Pierre, Paul, Jacques, etc.), nous leur appliquons la même définition: homme. Lorsque, ensuite, nous déduisons de cette définition toutes les perfections qui s'y trouvent contenues, nous remarquons que tous les individus ne réalisent pas cette définition dans la même mesure. C'est ainsi que nous arrivons à l'idée de gradation dans la perfection. Celle-ci, on le voit bien, est le résultat d'un point de vue particulier que nous prenons pour considérer les choses: d'un point de vue abstrait. Quiconque regarde les choses de la nature dans leur

²⁹ *Eth.*, I, 29 (p. 70); I, 15 (p. 56 suiv.).

³⁰ *Eth.*, I, 11 (p. 52 suiv.).

³¹ *Eth.*, I, 26 (p. 68); I, 28 (p. 69).

³² *Lettre XXI* (p. 128); *Lettre XXXVI* (p. 184).

réalité concrète ne verra point de « degrés » : il verra ce que chaque chose est, et non pas ce que chaque chose devrait être³³. Aussi ne se demandera-t-il pas pourquoi par exemple tel homme a la volonté moins parfaite que tel autre. Il verra que cette question est aussi absurde que de se demander pourquoi le cercle n'a pas les propriétés de la sphère³⁴.

Mais la théorie des « degrés de perfection » implique, d'après Spinoza, encore une autre erreur : elle suppose que la nature agit en vue d'une fin. Expliquons cela en deux mots.

Quand est-ce que nous disons d'un quelconque de nos ouvrages, demande Spinoza, qu'il est « parfait³⁵ » ? Lorsqu'il correspond point pour point à l'idée que nous avons conçue de lui avant de lui donner l'existence, et à l'intention que nous avons formée alors à son sujet. Si, au contraire, nous constatons un écart entre l'ouvrage et l'idée (l'intention), nous disons que l'ouvrage est « imparfait ».

La manière dont nous apprenons l'idée (l'intention) en question peut varier suivant le cas : notre propre conscience, s'il s'agit de nos ouvrages à nous ; la parole d'autrui ou une déduction, s'il est question des ouvrages exécutés par nos semblables. Mais toujours est-il que nous ne pouvons nous servir des mots « parfait » ou « imparfait » sans avoir atteint l'idée (l'intention) dont nous parlons. C'est pourquoi si nous rencontrons quelque ouvrage dont nous ignorons entièrement le but, parce que par exemple nous n'avons jamais rien vu de pareil (*cuius simile numquam viderint*), il nous sera impossible de dire s'il est parfait ou non.

Si donc, conclut Spinoza, quelqu'un appelle les ouvrages de la nature tantôt parfaits tantôt imparfaits, c'est qu'il attribue à la *nature des idées*, des *intentions* semblables à celles qui dirigent notre activité.

Mais comment le sait-il ? De la manière suivante. Il a une tendance invincible à se former de toutes les œuvres naturelles des idées générales. Celles-ci sont considérées par lui comme autant d'« exemplaires » que la nature s'applique à copier. Lorsque, ensuite, il rencontre quelque chose qui ne répond pas bien à l'idée générale qu'il s'en est faite, il la dit « imparfaite ».

³³ Lettre XIX (p. 89).

³⁴ Lettre XIX (p. 90) ; *Princ. Philos.*, I, 15 (p. 173).

³⁵ *Eth.*, IV, Préf. (p. 205 suiv.).

Or nous avons démontré ailleurs, dit Spinoza, que les idées générales n'ont aucune valeur épistémologique³⁶. Et quand à l'activité de la nature, il est évident que « celle-ci n'agit point en vue d'une fin³⁷ ». Car la nature, c'est Dieu³⁸. Or Dieu agit de la même manière dont il existe³⁹: comme il n'existe pas pour quelque fin, il n'agit pas non plus en vue d'une fin⁴⁰. Ainsi, conclut Spinoza, « la perfection et l'imperfection ne sont que de pures manières de penser⁴¹ ». Fondées sur la théorie périmée de l'abstraction, elles ne sont que des fictions. Tout ce qui est, est unique. Il est ce qu'il est. Il représente en soi la « mesure » de sa propre nature. Il coïncide avec son type idéal. Il est son archétype. C'est là le corollaire de l'intuitionnisme rationaliste préconisé par Spinoza. L'être n'est ni « parfait » ni « imparfait ». Il est tout simplement une « réalité⁴² ».

Par là même « les degrés » de perfection dans les êtres perdent tout leur sens intelligible. Et l'argument construit sur eux s'écroule misérablement.

Voyons encore rapidement quelle valeur pourrait bien avoir, pour Spinoza, l'argument classique tiré « *de l'ordre du monde* » (*ex ordine mundi*). Absolument nulle. C'est que l'ordre comme nous l'expliquons plus loin, est pour Spinoza, une notion sans aucune garantie d'objectivité. C'est une fiction de l'imagination. Par ailleurs l'ordre suppose la finalité que Spinoza combat sans trêve⁴³.

Ainsi nous sommes amenés à considérer de près les arguments positifs par lesquels Spinoza lui-même démontre l'existence de Dieu.

C. LES ARGUMENTS « A PRIORI » DE SPINOZA.

L'existence de Dieu, nous dit Spinoza, « se démontre par le concept même de Dieu ». En effet, on conçoit Dieu comme un Être absolument parfait (*summe perfectum*). Or l'Être absolument parfait possède

³⁶ *Eth.*, II, 18 (p. 106-107); II, 40, Scol. (p. 120-121). Voir notre ouvrage, *L'Ame et le Corps d'après Spinoza*, 1930, p. 86 et suiv.

³⁷ *Eth.*, IV, Préf. (p. 206-207); *Eth.*, I, Append. (p. 77 et suiv.).

³⁸ *Eth.*, IV, Préf. (p. 206).

³⁹ *Eth.*, I, 16 (p. 60); IV, Préf. (p. 207).

⁴⁰ *Eth.*, IV, Préf. (p. 207); *Lettre* LIV (p. 251); *Tr Th. Pol.*, chap. VI (p. 82 suiv.); *Cog. Met.*, II, chap. 10 (p. 268 et suiv.); *Lettre* XXI (p. 129).

⁴¹ *Eth.*, IV, Préf. (p. 207).

⁴² *Eth.*, II, déf. 6 (t. II, p. 85) : « Per realitatem et perfectionem idem intelligo. » *Eth.*, IV, Préf. (t. II, p. 207).

⁴³ Nous en parlerons plus longuement dans la suite.

nécessairement toutes les perfections, donc aussi l'existence. Vouloir concevoir Dieu sans existence, c'est vouloir réaliser des contradictoires. Car c'est concevoir comme imparfait l'être, par hypothèse, parfait ⁴⁴.

Spinoza revient souvent à cette idée. On ne peut concevoir Dieu sans y inclure une existence nécessaire, dit-il avec insistance dans la V^e proposition des *Princ. Phil.* Or ce qui est inclus dans le concept d'une chose ne peut jamais se nier d'elle. Sinon on nierait explicitement ce que l'on affirme implicitement ⁴⁵. Ainsi que de la notion du triangle on déduit légitimement que les trois angles sont égaux à deux droits, ajoute Spinoza au scolie de la même proposition, ainsi de la notion de Dieu se déduit son existence nécessaire ⁴⁶. Aussi « l'existence de Dieu est-elle connue par la seule considération de sa nature ⁴⁷ ». Voulez-vous nier l'existence de Dieu ? note Spinoza encore dans son *Éthique*: « Concevez donc Dieu comme non existant. Mais alors son essence n'impliquerait pas une existence. Ce qui est « absurde », puisque l'existence est inséparable de la substance », comme j'ai démontré ailleurs ⁴⁸, et que, certes vous ne vous aviseriez pas de concevoir Dieu comme un mode de la substance ! Donc comme il faut concevoir Dieu comme une substance, et que cette substance est unique et implique nécessairement l'existence, Dieu non existant, c'est une contradiction ⁴⁹. »

Cet argument apparemment si clair devient au plus haut point embarrassant, lorsqu'on le soumet à un examen serré. Nous le verrons plus bas. Pour le moment notons que déjà les amis les plus intimes de Spinoza et ses disciples les plus enthousiastes ont eu beaucoup de peine à l'admettre. Rien n'est instructif ici comme la correspondance engagée à ce propos entre eux et Spinoza.

Dans sa lettre du 16 (26) août 1661, Henri Oldenburg, secrétaire de la « Royal Society » de Londres, prie instamment Spinoza de s'expliquer un peu plus clairement (*non nihil fusius*) sur Dieu. Car ce qu'il lui avait communiqué à ce sujet à Rjnsbruck ne fait que « torturer son âme ⁵⁰ ».

⁴⁴ *Princ. Phil.*, I, ax. VI post prop. IV (éd. c., t. I, p. 155). Voir *Lettre II* (t. IV, p. 7); *Princ. Phil.*, I, prop. V, Demonstr. (t. I, p. 158).

⁴⁵ *Ibid.*, prop. V (p. 158).

⁴⁶ *Ibid.*, Scol. (p. 158-159).

⁴⁷ *Princ. Phil.*, I, prop. V, Scol. (p. 158-159).

⁴⁸ *Eth.*, I, 7 (éd. c., t. II, p. 49).

⁴⁹ *Eth.*, I, 5 (p. 48); I, 6 (p. 49); I, déf. VI (p. 45); *Lettre II* (p. 7).

⁵⁰ *Lettre I* (éd. c., t. IV, p. 6) : « ... ista omnia menti meæ crucem figant. »

La réponse que Spinoza fit à cette lettre n'obtint pas le résultat désiré. C'est qu'elle ne faisait, pour ainsi dire, que réaffirmer tout simplement sa doctrine précédemment exprimée de vive voix. Elle n'apportait aucun élément nouveau. « Dieu, y disait Spinoza, est un Être constitué par une multitude infinie d'attributs dont chacun est infini, c'est-à-dire, le plus parfait dans son genre. » Que cette définition soit vraie, continue-t-il, cela se prouve par le fait même que « nous concevons Dieu comme un Être le plus parfait et absolument infini ⁵¹ ». Par conséquent, « l'existence réelle d'un tel Être se démontre par cette définition même ⁵² ».

Oldenburg revient à la charge. Il ne croit pas qu'on puisse légitimement démontrer l'existence de Dieu par la seule définition (*ex sola definitione*) que Spinoza en donne. En effet, fait-il observer, la définition est toujours une œuvre de notre intelligence. Or celle-ci peut concevoir ou définir beaucoup de choses qui n'existent point. En considérant les hommes, les animaux, les végétaux, les minéraux, etc., elle peut former l'idée d'un être possédant toutes ces perfections au plus haut degré, idée dont rien toutefois ne garantit la réalité ⁵³.

Voici en grandes lignes la réponse de Spinoza à cette difficulté. Il est évident que toute définition ne nous donne pas le droit d'affirmer l'existence réelle de la chose définie. Nous pouvons, en effet, définir beaucoup de choses qui n'existent pas dans le monde réel. Mais dans notre cas il s'agit d'une définition *sui generis*. Car il s'agit de la définition de quelque chose qui, par hypothèse, existe par soi et qui se conçoit par soi ⁵⁴. Or une telle définition ne peut jamais être fausse. Et la raison en est claire, surtout pour un philosophe qui a une fois compris « la vérité de l'axiome suivant lequel la définition qui se fait au moyen d'une idée claire et distincte est vraie ⁵⁵ », pour un philosophe qui a bien saisi la différence entre les « fictions » et « les concepts clairs

⁵¹ Lettre II (éd. c., IV, p. 7).

⁵² *Ibid.*, p. 8. Voir aussi *Eth.*, I, 8, Scol. II (t. II, p. 49-51).

⁵³ Lettre III (p. 10); Lettre XXXVI (p. 183 et suiv.); Lettre XL (p. 198); *De l'Amendement de l'Intelligence* (éd. c., t. II p. 20).

⁵⁴ Lettre IV (éd. c., t. IV, p. 13). Nous avons suppléé ici le mot « existe » qui, à ce qu'il nous semble, a été omis par distraction. En effet, Spinoza, comme il nous le dit lui-même, écrivait cette lettre au milieu des préparatifs pressants qu'il faisait pour son voyage d'Amsterdam.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 13. Dans la Lettre IX adressée à Simon de Vries, Spinoza nous dit que l'axiome est toujours vrai.

et distincts ». En effet, les fictions prennent naissance dans « l'imagination, c'est-à-dire, dans certaines sensations, pour ainsi dire, fortuites et chaotiques ». Loin de venir de la seule puissance de l'intelligence, elles sont produites par des causes extérieures au fur et à mesure « qu'elles impriment à notre corps différents mouvements ⁵⁶ » selon des lois qui ne sont point celles de notre intelligence ⁵⁷. Aussi comportent-elles la passivité de notre âme ⁵⁸.

Or l'origine des idées claires et distinctes est tout autre. Elles nous viennent « de l'intelligence pure (*ex pura mente*), et non plus des mouvements fortuits de *corps* ». Or de telles idées sont nécessairement vraies ⁵⁹.

Pour démontrer cette dernière affirmation, Spinoza en appelait, dans ses *Princ. Phil.*, à la véracité de Dieu: si nous pouvions commettre une erreur dans ce que notre intelligence conçoit « clairement et distinctement », cette erreur serait imputable à Dieu, Créateur de cette intelligence ⁶⁰.

Dans son traité *De l'Amendement de l'Intelligence*, il déduit de leur nature l'infailibilité de nos idées claires et distinctes: l'idée claire et distincte saisit la chose par sa seule essence ⁶¹. C'est de cette façon, dit-il, que nous saisissons par exemple que deux et trois font cinq, ou encore que deux lignes parallèles à une troisième sont parallèles entre elles. Or l'idée de l'attribut, fait remarquer Spinoza, est de ce nombre. C'est que l'attribut est une chose qui, existant en soi, se conçoit par soi, par sa propre essence. Aussi peut-on l'appeler *causa sui*. Il en est de même de la substance, puisque la substance est au fond identique à l'attribut ⁶². Il en est enfin de même de Dieu, qui est constitué

⁵⁶ *De l'Amendement de l'Intelligence* (éd. c., t. II, p. 32).

⁵⁷ « *Secundum alias leges prorsus diversas a legibus intellectus* » (*De l'Amendement de l'Intelligence*, éd. c., p. 32).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 34. Voir *Cog. Met.*, I, chap. 6 (p. 246-247); *Eth.*, I, 8, Scol. p. 50.

⁶⁰ *Princ. Phil.*, I, 14, Demonstr. (éd. c., p. 171-172).

⁶¹ *De l'Amendement de l'Intelligence* (éd. c., p. 12, 13, 15, 34). Pour raison d'exactitude notons ici que l'idée qui saisit la chose « par sa cause immédiate » (*per proximam suam causam*) peut aussi être claire et distincte (*ibid.*, p. 34). Mais il ne s'agit pas alors d'une cause phénoménale quelconque, qui exige elle-même, à son tour, une cause, mais d'une cause qui existe en soi et se conçoit par soi ou par son essence.

⁶² « *Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur... Idem per Attributum intelligo...* » (Lettre IX, éd. c., t. IV, p. 46). Lettre II (p. 7); *Eth.*, I, déf. 3, p. 46; I, 8, Scol. II (p. 49).

par les attributs ⁶³. Voilà pourquoi il nous est impossible de penser que Dieu n'existe pas ⁶⁴.

Toutes ces explications n'ont pas pleinement éclairé H. Oldenburg. Il le dit expressément dans une de ses lettres ⁶⁵. Toutefois il ne revient plus sur ce sujet dans ses lettres postérieures ⁶⁶.

Mais un autre ami et disciple de Spinoza, Simon de Vries, a repris la question. Dans une de ses lettres adressées à Spinoza, il se plaint de l'obscurité de certaines définitions formulées par Spinoza dans sa philosophie ⁶⁷.

Spinoza fut très sensible à cette objection. Car pour pouvoir prouver l'existence de Dieu par son idée, il faut (nous l'avons entendu plus haut) que cette idée soit « claire et distincte ». De l'idée confuse ou obscure on ne peut rien tirer. Si donc l'idée que nous avons de Dieu est vraiment obscure, l'argument de Spinoza en faveur de l'existence de Dieu perd toute sa valeur.

Il faut avouer que la réponse de Spinoza destinée à dissiper l'obscurité incriminée de ses définitions, n'est pas elle-même claire. En effet, au lieu de résoudre directement l'objection présentée, il discourt longuement sur « différents genres de définitions ⁶⁸ ». Certaines définitions, nous dit-il, n'ont pour but que de fixer notre terminologie sur les mots à employer dans la discussion. Par elles-mêmes, elles ne sont ni vraies ni fausses; elles doivent seulement être intelligibles. C'est tout ce qu'on leur demande ⁶⁹. Ainsi, par exemple, avant d'entamer une discussion sur quelque problème mathématique, il faut s'entendre sur les mots « ligne droite », « ligne courbe », etc. Si alors quelqu'un me dit que par la ligne droite il entendra précisément ce que tout le monde entend par la ligne courbe, il ne commet par là même aucune erreur, pourvu qu'il désigne d'un autre nom ce que tout le monde entend par la ligne droite. De même, si quelqu'un, avant de

⁶³ *Eth.*, I, déf. 6 (p. 45); *Lettre II* (p. 7, 8).

⁶⁴ *De l'Amendement de l'Intelligence* (p. 20, 30).

⁶⁵ *Lettre VI* (p. 15).

⁶⁶ *Lettres VII* (p. 37-38); *IX* (p. 48-52); *XIV* (p. 69-72); *XVI* (p. 73-75); *XXV* (p. 158); *XXIX* (p. 164-165); *XXXI* (p. 167-169); *XXXIII* (p. 176-179); *LXI* (p. 271-272); *LXXI* (p. 222-223); *LXXIV* (p. 226-228); *LXXVII* (p. 235-236); *LXXIX* (p. 238-304); *LXII* (p. 273). Il y parle de certaines questions se rapportant à la physique, à la chimie, à la politique, à ses publications, etc.

⁶⁷ *Lettre VIII* (p. 39-41).

⁶⁸ *Lettre IX* (p. 39-41).

⁶⁹ *Ibid.*

commencer une discussion, déclare entendre par la substance ce qui a un seul attribut, il ne procède pas illégitimement, pourvu qu'il réserve un autre nom à ce qui possède plusieurs attributs ⁷⁰.

Mais outre ces définitions, note Spinoza, il y en a encore qui prétendent donner une *explication de l'essence* des choses ⁷¹, définitions *explicatives*, pourrions-nous dire. Or il est clair que ces définitions ne peuvent pas faire abstraction de la vérité. Elles doivent être vraies. Sinon l'explication qu'elles nous fourniraient de certaines choses, serait indifférente à la vérité ! Ce qui est absurde. Sur ce point elles s'approchent particulièrement de la « proposition » et de « l'axiome ⁷² ».

À laquelle de ces deux catégories de définitions appartient la définition de Dieu que nous trouvons en tête de l'*Éthique* ⁷³ ? Spinoza ne le dit pas expressément. Les critiques divergent d'opinion. Toutefois il nous semble que la réponse n'est pas difficile à trouver. C'est de la définition de Dieu, nous disait Spinoza plus haut, que nous prouvons l'existence de Dieu. C'est donc à une définition explicative que nous avons affaire.

Nous trouvons la confirmation de notre suggestion tout d'abord dans la lettre de Spinoza à Joh. Hudde (le 7 janvier 1666 ⁷⁴), où il est dit que l'existence de Dieu se démontre « de la définition vraie » de Dieu (*ex vera eius definitione*). Ensuite dans une lettre adressée à H. Oldenburg, Spinoza s'attache à justifier la définition de Dieu ⁷⁵; or on ne « justifie » pas la définition qui sert tout simplement à fixer notre terminologie. Enfin dans le *Traité Théol. polit.* Spinoza fait remarquer que l'on ne saurait prouver l'existence de Dieu par toute idée de Dieu; il faut pour cet effet une idée claire et distincte, qui est le fruit d'une élaboration rationnelle ⁷⁶. Seulement ceux qui ont effectué cette élaboration rationnelle voient, par la seule définition de Dieu, que celui-ci existe réellement.

Il s'agit donc bien d'une définition explicative de Dieu au début de l'*Éthique*.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Lettre IX* (p. 43).

⁷³ *Eth.*, I, déf. VI (p. 45).

⁷⁴ *Ed. c.*, t. IV, p. 180.

⁷⁵ *Lettre II* (p. 8) : «... *Quod hæc sit vera Dei definitio, constat per hoc...*»

⁷⁶ *Tr. Th. Pol.*, chap. VI (t. III, p. 84). Voir *ibid.*, *Annotatio VI* (p. 252-253). *Princ. Phil.*, I, Prolog. (t. I, p. 147).

Nous ne savons pas jusqu'à quel point les explications fournies par Spinoza au sujet de la prétendue obscurité des définitions mises en tête de l'*Éthique* ont satisfait Simon et Vries⁷⁷. Mais à en juger par une autre lettre que Spinoza lui a écrite peu après, on peut supposer que ses doutes n'étaient pas encore entièrement dissipés. En effet, S. de Vries lui demandait encore « si nous avons besoin de l'expérience pour savoir si la définition de l'attribut [et par conséquent aussi celle de Dieu !] est vraie⁷⁸ ». Or cette question semble montrer qu'il trouvait toujours quelque difficulté à considérer la définition de Dieu comme un preuve suffisante de sa vérité.

La réponse de Spinoza au doute présenté par S. de Vries mérite notre attention. L'expérience, lui dit-il, nous est nécessaire seulement lorsqu'il s'agit des choses telles que les modes. Leur existence, de fait, ne peut se démontrer qu'au moyen de l'expérience⁷⁹. Mais il en est tout autrement des choses « dont l'existence n'est point distincte de leur essence⁸⁰ ». Leur existence « se déduit de leur définition ». Or Dieu rentre précisément dans cette dernière catégorie. Voilà pourquoi on peut prouver l'existence de Dieu à partir de sa seule définition.

Nous réservons la critique de cet argument pour plus tard.

Passons au *deuxième argument* par lequel Spinoza démontre l'existence de Dieu.

Il ne faut rien affirmer ni nier *sans raison*. Car rien dans la nature ne se fait au hasard⁸¹. La non-existence non moins que l'existence doit s'expliquer par quelque « *raison ou cause* ». Et celle-ci se trouve soit *dans la nature* de la chose, c'est-à-dire dans son idée, soit *en dehors d'elle*. Ainsi par exemple ce sont les idées du cercle et du carré qui nous indiquent pourquoi le cercle carré n'existe point. C'est qu'une telle figure géométrique implique une contradiction. De même, c'est l'idée de la substance qui nous dit pourquoi celle-ci existe. C'est que

⁷⁷ On ne trouve pas cette lettre dans les Œuvres de Spinoza.

⁷⁸ Lettre X (p. 47).

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.* Spinoza ajoute ici une remarque d'une grande importance sur le rôle de l'expérience dans notre connaissance. Sans nous donner l'essence d'aucune chose (*experientia nullas rerum essentias docet*), elle détermine notre esprit à penser à certaines essences. Rôle très semblable à celui que Platon fait jouer à la sensation lorsqu'il s'agit des idées.

⁸¹ Lettre LIV (p. 251-252); Lettre LV (p. 255); Lettre LVI (p. 259).

son idée implique nécessairement l'existence ⁸². Mais que certain cercle ou certain triangle existe ou n'existe pas, cela ne s'explique point par leur propre nature, par leur idée, mais par « l'ordre de l'univers corporel » (*ex ordine universæ naturæ corporeæ*). C'est celui-ci qui, le cas échéant, rend l'existence du cercle soit nécessaire, soit impossible ⁸³.

Ce que nous venons de dire, note ici Spinoza, n'a pas besoin d'être prouvé, étant évident en soi (*per se manifesta sunt* ⁸⁴). Il importe seulement d'en tirer une conclusion. La voici. S'il n'y a aucune raison ou aucune cause capable d'empêcher quelque chose d'exister, celle-ci existe nécessairement. Or en vertu de ce principe il faut dire que Dieu existe. En effet, où pourrions-nous jamais trouver une « raison ou cause » empêchant Dieu d'exister ? Est-ce dans la nature divine ou bien dans une autre nature différente de celle de Dieu ? Les paroles « différentes de celle de Dieu » ne sont pas superflues ici, note Spinoza. En effet, si la nature en question ne différait point de la nature divine, elle serait Dieu, elle-même. Et du même coup, nous serions reportés à la première alternative et nous devrions considérer notre tâche de prouver l'existence de Dieu comme accomplie !

Admettons donc que la nature empêchant Dieu d'exister diffère de la nature divine. Et cherchons à comprendre toutes les conséquences d'une telle hypothèse.

Différant de Dieu, la nature en question n'aurait rien de commun avec Dieu, comme il apparaît de la II^e proposition du 1^{er} livre de l'*Éthique*. Mais comment alors pourrait-elle exercer quelque influence sur Dieu ? La proposition III du 1^{er} livre de l'*Éthique* montre que cela est impossible.

Ainsi à qui nierait l'existence de Dieu, il ne resterait que l'hypothèse suivante: la nature de Dieu, elle-même, implique une contradiction, c'est celle-ci qui, en fin de compte, rendrait l'existence de Dieu impossible.

Mais cette hypothèse est bien fragile, fait observer Spinoza. Car « affirmer cela de l'Être absolument infini et le plus parfait est chose absurde ⁸⁵ ».

⁸² *Eth.*, I, 7 (p. 49).

⁸³ *Eth.*, I, 11, Demonstr. (p. 53).

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.* (p. 53).

Concluons donc : « Ni en Dieu ni en dehors de Lui ne se trouve aucune raison ou cause qui empêcherait Dieu d'exister. Dieu existe donc nécessairement ⁸⁶. »

Voyons le *troisième* argument *a priori* par lequel Spinoza prouve l'existence de Dieu.

« Pouvoir exister n'est-ce pas là une *force (potentia)* ? Par conséquent, plus la nature de quelque chose possède de réalité, plus elle a de forces pour exister. Donc l'être absolument infini ou Dieu a, de par sa nature, la puissance absolument infinie d'exister. Il doit donc nécessairement exister ⁸⁷. »

Cet argument, note Spinoza, apparaîtra sans force à beaucoup de gens. Ils le trouveront contraire à l'expérience. Car celle-ci ne nous dit-elle pas que « ce qui se fait vite périt aussi vite » ? Combien de temps — c'est ainsi qu'on pourrait illustrer la pensée de Spinoza — a coûté aux Pharaons la construction des pyramides ! Mais quelle est alors leur durée ! Par contre, on fait en quelques jours une cabane. Mais on sait combien elle dure !

Appuyés sur ces faits d'expérience, note Spinoza, on croit communément que ce sont les choses les plus difficiles à faire qui ont le plus de chance de durer. Et l'on sera porté à en conclure que Dieu, arrivant si facilement à l'existence d'après notre argument, ne pourra pas la garder pour longtemps !

En répondant à l'objection, Spinoza dit en substance ceci : le principe allégué tout à l'heure vaut pour les cas où quelque chose vient à l'existence grâce aux causes extérieures. La chose qui se produit alors, recevant tout du dehors, ne contribue en rien à son existence. Bien différente est la situation de l'existence dont nous parlons dans notre argument. En effet, nous y parlons « des seules substances ». Or celles-ci ne peuvent être produites « par aucune cause extérieure ». C'est donc d'elles-mêmes qu'elles tiennent tout ce qu'elles ont, y compris leur existence. Celle-ci se confond alors avec leur essence. La perfection loin de nier l'existence, la suppose au contraire nécessaire-

⁸⁶ *Ibid.* (p. 53).

⁸⁷ *Eth.*, I, 11, Scol. (p. 54).

ment⁸⁸. C'est pourquoi l'être absolument infini ou « parfait » — et c'est ainsi que Dieu est conçu — doit *nécessairement exister*.

D. LES ARGUMENTS « A POSTERIORI » DE SPINOZA.

Le *premier* argument *a posteriori* est tiré par Spinoza « du fait même que l'idée de Dieu se trouve en nous⁸⁹ ». En effet, le contenu de nos idées ou « la réalité objective de l'idée » ne peut être l'effet d'un pur hasard. Elle « doit avoir une cause dans laquelle la même réalité se trouve formellement ou éminemment⁹⁰ », comme tout le monde l'admet⁹¹.

Passons au *deuxième* argument *a posteriori*. Il est énoncé de la manière suivante: « L'existence de Dieu est démontrée aussi par le fait même que nous, qui avons son idée, existons réellement⁹². »

Voici comment Spinoza le démontre. Mon existence, dit-il, comprend une certaine durée. Or celle-ci ne s'explique pas par le fait que j'ai commencé à exister à un moment donné. Elle implique une cause qui continue toujours à me conserver dans mon existence.

Or quelle est cette cause ? Certes, ce n'est pas moi. Car la cause nécessaire pour conserver quelque chose ne peut pas avoir une force inférieure (*non minor*) à celle qui est requise pour la produire⁹³. C'est pourquoi celui « qui a la puissance de se conserver a aussi la puissance de se créer⁹⁴ ». Par conséquent, si ma conservation était mon œuvre à moi, je n'aurais besoin d'aucune autre chose pour exister. Mais dans ce cas-là ma nature impliquerait une existence nécessaire⁹⁵, bien plus, toutes les perfections possibles⁹⁶. Or je trouve en moi beaucoup d'imperfections: doute, désirs, etc.⁹⁷ Ce n'est donc pas de moi que vient ma conservation.

⁸⁸ *Princ. Phil.*, I, 7, lemma (t. I, p. 165); *Cog. Met.*, I, 6 (p. 249); *Eth.*, II, déf. 6 (p. 86); *Eth.*, I, 11 (p. 54); *Eth.*, I, 33, Scol. (p. 74-76).

⁸⁹ *Princ. Phil.*, I, 6 (p. 159).

⁹⁰ *Ibid.*, Demonstr.

⁹¹ *Ax.*, I (t. I, p. 156-157).

⁹² *Princ. Phil.*, I, 7 (p. 160).

⁹³ *Princ. Phil.*, I, ax. 10 (p. 157). Voir « *Explicatio* », *ibid.* (p. 157-158); *Lettre XX* (p. 98); *Eth.*, I, 24, Cor. (p. 67).

⁹⁴ *Princ. Phil.*, I, 7, lemma II; Demonstr. (p. 165).

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, lemma I, Cor. (après la prop. 7) (p. 165).

⁹⁷ *Ibid.*, prop. 4, Cor. (p. 153).

De qui alors ? Évidemment d'un autre être. Mais d'un autre être qui a la puissance de se conserver lui-même, ou, ce qui revient au même, qui possède une existence nécessaire et, avec elle, toutes les perfections. Sinon nous tomberions dans une série infinie d'êtres qui n'explique rien. Or un tel être, c'est précisément Dieu. Donc Dieu existe.

Voyons encore le *troisième* argument *a posteriori*. Il est évident que nous existons. Il est certain encore que nous existons nécessairement, puisqu'il ne dépend pas de nous de nous donner l'existence. Or, ceci supposé, je dis : « Pouvoir ne pas exister, n'est-ce pas là une vraie impuissance ! Au contraire, pouvoir exister, n'est-ce pas là une puissance ? » Si donc moi, qui suis pourtant fini, existe nécessairement, comment Dieu, Être infini, pourrait-il ne pas exister ? Prétendriez-vous peut-être « que ces êtres finis sont plus puissants que l'Être absolument infini ? Conclusion absurde, c'est clair. Donc l'Être absolument infini, c'est-à-dire Dieu, existe nécessairement ⁹⁸. »

(à suivre)

Paul SIWEK, s.j.,
professeur à l'Université Fordham, New-York

⁹⁸ *Eth.*, I, 11 (p. 53).

Bibliographie

Recension des revues

Dominican Studies. A Quarterly Review of Theology and Philosophy Edited by the English Dominicans.

Le premier numéro de cette intéressante publication nous arrive tout juste d'Angleterre. Il est daté de janvier 1948. *Dominican Studies* accentueront l'influence de Blackfriars dans le domaine académique de la théologie, de la philosophie, de l'Écriture sainte, du droit canonique et des sujets connexes.

Publiée par les Dominicains de la province d'Angleterre, la nouvelle revue fait aussi appel aux Dominicains des autres provinces et même à des auteurs n'appartenant pas à l'Ordre. Cette large collaboration lui est donc une garantie de succès. Cette première livraison, outre le liminaire du père Hilary J. Carpenter, O.P., provincial, nous donne les articles suivants: *St Thomas' Conception of Revelation*, par le R. P. Victor White, O.P.; *On the Categorical Syllogism*, un travail de logistique signé par le R. P. Ignace-M. Bockenski, O.P., spécialiste en la matière; *An Unknown Commentary of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters*, du R. P. Daniel A. Callus, O.P. et une note critique sur le volume de M. Jacques Maritain: *La personne et le bien commun*, par le R. P. Mark Brocklehurst. La revue se complète par quelques recensions.

Nous souhaitons à *Dominican Studies* de produire les fruits que les directeurs en attendent. « The world of today is tragically in need of right thinking, of wisdom and of truth. If we can thus contribute to this need, at least amongst thinking and learned men whose duty it must be to instruct and guide the thought of others, the periodical which we now offer them will not have failed of its essential purpose. »

Le prix de l'abonnement est fixé à \$5,00 et les chèques doivent être faits à: The Manager, Blackfriars Publications, St. Giles, Oxford, England.

* * *

*Lumen vitæ. Revue internationale de la formation religieuse*¹.

La formation religieuse du monde entier est devenue une nécessité. Par formation religieuse nous n'entendons pas seulement l'enseignement du catéchisme, mais tout le patrimoine spirituel. Et puisque les communications internationales sont devenues beaucoup plus faciles qu'autrefois, même immédiatement avant la dernière guerre, une action internationale dans cette formation s'impose de plus en plus. L'interaction dans le domaine spirituel ainsi entendu est donc une obligation à laquelle on ne saurait se dérober.

Suivant l'expression de Pascal, il y a au point de vue religieux « . . . trois sortes de personnes: les uns qui servent Dieu, l'ayant trouvé; les autres qui s'em-

¹ Revue trimestrielle éditée par le Centre international d'Etudes de la Formation religieuse, 27, rue de Spa, Bruxelles, Belgique. Le premier fascicule a été publié en janvier 1946.

plioient à le chercher, ne l'ayant pas trouvé; les autres qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé. Les premiers sont raisonnables et heureux, les derniers sont fous et malheureux, ceux du milieu sont malheureux et raisonnables². » Ainsi que le note *Lumen vitæ* dans l'article liminaire de son premier fascicule, page 5, « un rapide coup d'œil sur la situation religieuse du monde permet de renouveler la constatation de Pascal: il y a ceux pour qui « *Dieu est vivant* », et ceux pour qui « *Dieu est mort* ». Parmi ces derniers, on compte des indifférents, mais le nombre des athées décidés à consommer la défaite de Dieu a considérablement grandi. »

Depuis un certain nombre d'années les souverains pontifes invitent tous ceux qui croient en Dieu à s'unir, après avoir pris conscience de la lutte qui s'engage contre Dieu, pour que les personnes et les nations reconnaissent le Seigneur et le Père. C'est dans cet esprit que *Lumen vitæ* veut exercer son apostolat et la revue s'occupera même de la formation religieuse des non-chrétiens et acceptera leur collaboration.

Le programme, on le voit, est très vaste et complexe, mais la revue ne recule pas devant la tâche immense qui lui incombe et la voie humaine interminable qui s'ouvre devant elle. C'est pourquoi les articles déjà publiés sont d'une très grande variété et particulièrement intéressants. On y trouve des études sur l'éducation religieuse de l'universitaire, sur l'action catholique et les mouvements de jeunesse, sur la formation religieuse par la prédication. La revue nous fait en outre connaître les institutions de formation, les moyens de recrutement et de formation de catéchistes laïques et elle nous donne des vues d'ensemble sur les divers pays et les événements catéchistiques.

Toutes les langues sont admises dans la rédaction des articles et on en fait toujours un résumé substantiel en français et en anglais.

Bref, une revue d'intérêt considérable pour tous ceux qu'intéresse la formation religieuse telle qu'entendue par la direction de *Lumen vitæ*, soit d'une façon immédiate et pratique, soit à simple titre d'information. Un périodique vraiment excellent et enrichissant.

Les abonnements provenant du Canada peuvent être envoyés à « L'entr'Aide », 762 ouest, rue Sherbrooke, Montréal (2).

* * *

La pensée catholique. Cahiers de Synthèse doctrinale. Paris, Librairie P. Téqui; Montréal-Ottawa, Les Éditions du Lévrier.

Ces *Cahiers de Synthèse doctrinale* veulent aborder les multiples problèmes qui se posent dans les diverses branches des sciences religieuses, de la philosophie, de la littérature, de l'histoire, de la biologie et des arts, selon le feuillet de propagande qui accompagne le cahier.

Le sommaire montre bien que les directeurs ont atteint leur but. La tenue des articles manifeste aussi que selon le désir des rédacteurs les cahiers se tiennent à « un niveau d'intellectualité assez élevé pour être les amis du Clergé, du personnel enseignant, des militants des œuvres et mouvements contemporains » et que ces lecteurs pourront se dispenser « lorsqu'ils n'en auront pas le temps ni les moyens, des revues plus spécialisées ».

Le comité de rédaction composé de professeurs d'universités, de directeurs de grands séminaires, d'hommes compétents dans tous les domaines traités par les cahiers, nous assure de la valeur des articles.

² *Pensées*, éd. L. Brunschvicg, II, p. 188-189, n° 257.

Le prix est fixé pour chacun des cahiers et on peut se les procurer aux Éditions du Lévrier, 5375, av. N.-D. de Grâce, Montréal et à 96, avenue Empress, Ottawa.

* * *

The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly.

Professor Paul Weiss of Yale University with the cooperation of a few other prominent philosophers of various Schools of Thought is editing this new Review. Because Metaphysics is the persistent, resolute inquiry into the ultimate nature of things and because its problems are a challenge to all philosophers, the Editor thought that a Review of Metaphysics had a chance to survive.

The Review is not interested in articles on the desirability of metaphysics, in verbal definitions of its scope and subdivisions, or on polemical attacks on different schools. The Editors are asking for technical contributions to root questions, for definite studies of historical issues. We think that such a Review will be welcomed by all those who are interested in Philosophy whatever the school they may be affiliated with.

We are also happy to see that Professor Weiss is working in cooperation with philosophers such as Father Philotheus Boehner of St. Bonaventure's, N.Y., Dr. Anton Pegis, President of the Pontifical Institute of Medieval Studies of Toronto, Professors F.S.C. Northrop of Yale University and Charles Hartshorne of the University of Chicago.

The first issue which has 108 pages, published in September 1947 contains the following articles: Otis LEE, *Dialectic and Negation*; Charles HARTSHORNE, *God as Absolute, Yet Related to All*; Paul WEISS, *Essence, Existence and Being*; Abner SHIMONY, *An Ontological Examination of Causation*. We also find a Review article: *The Politics of Aristotle*, ed. by E. BARKER reviewed by Emil L. FACKENHEIM.

All correspondence to *The Review of Metaphysics* should be addressed to the Review, 201 Linsly Hall, Yale University, New Haven, Conn. Subscription price for the four issues is \$5.00.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

NOUVELLE

Comptes rendus bibliographiques

ST. AUGUSTINE — *The First Catechetical Instruction, De Catechizandio Rudibus* translated and annotated by Rev. Joseph P. Christopher. Westminster, Md., The Newman Bookshop, 1946. 22.5 cm., 171 p. (Ancient Christian Writers.)

In the series "Ancient Christian Writers", which consists of translations of the Fathers of the Church and which is edited under the auspices of the Catholic University of America, appears St. Augustine's *De Catechizandis Rudibus*. This fruit of maturity of a lofty genius was the first text-book of catechetics in the history of Christian education and, through the centuries, served as the archetype of similar treatises. Part One, *The Theory of Catechesis*, gives most practical advice on how to impart religious instruction to converts, i.e., avoiding boredom, not covering too much matter at once, adapting one's self to the learner's mentality, giving preference to individual instruction, etc. Part Two, *The Practice of Catechesis*, is a model lesson, in which the great Doctor of Hippo illustrates and applies his pedagogical principles.

The intrinsic merit of this short but valuable book, which is remarkable for its piety, its breadth of view and its psychological insight, is further enhanced by Dr. Christopher's most excellent translation and by his abundant notes, which reveal the eminent patristical scholar, who, for many years, was professor at the Catholic University of America.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Joseph HUBY, s. j. — *Mystiques paulinienne et johannique*. Paris, Desclée de Brouwer. 22 cm., 305 p. (Les Grands Mystiques.)

Mystiques paulinienne et johannique, qu'est-ce à dire ? On a imposé au mot « mystique » tant de significations plus ou moins justes que l'A. éprouve le besoin d'expliquer son titre. Du même coup, il nous livre l'objet et le contenu de son excellent ouvrage.

Au sens strict, « mystique » ou « mysticisme » ne peut se concevoir sans une « prise de conscience expérimentale de la vie de la grâce dans l'âme ». Au sens moins strict, « toute union réelle, ontologique, de l'âme avec le Christ et Dieu est « mystique », indépendamment des sentiments et des émotions que peut éprouver le sujet. Cette distinction, l'A. l'admet, était inconnue de saint Paul et de saint Jean. « Leur attention était tournée vers ce qui est l'essence de la vie chrétienne, sa réalité ontologique, les conditions de sa naissance et de son développement. » Toutefois, pour autant qu'il se trouve réflété, engagé dans leur expérience personnelle, saint Paul et saint Jean ne négligent pas d'exprimer l'aspect proprement mystique de la vie chrétienne. C'est à dégager ce double contenu des écrits pauliniens et johanniques que l'A. s'emploie avec une grande maîtrise. Il ne s'agit pas tant d'exégèse, telle qu'elle se pratique ordinairement, que de synthèse doctrinale, ce qui suppose une connaissance profonde du texte sacré. Cette maîtrise entière de la doctrine paulinienne et johannique se laisse voir dans toutes les pages du volume, qui se termine par un florilège des principaux textes se rapportant aux sujets traités.

Rodrigue NORMANDIN, o.m.i.

* * *

JOANNES A SANCTO THOMA. — *Theologiæ Dogmaticæ Communia* [De Certitudine Principiorum Theologiæ. De Auctoritate Summi Pontificis.] Ed. a A. Mathieu et H. Gagné, Quebeci [Univ. Lavalensis], 1947. XIV — 317 p., 22 cm. (Collectio Lavalensis. Sectio Theologica.)

Pour faciliter aux étudiants en théologie la consultation du texte même de Jean de Saint-Thomas, la faculté de théologie de l'Université Laval a entrepris d'éditer les parties les plus importantes du *Cursus Theologicus*. Voilà, certes, une fort louable initiative. Le premier volume de cette collection vient de paraître; sous la rubrique générale de *Theologiæ Dogmaticæ Communia*, il présente la *disputatio* sur la certitude des principes de la théologie, et le *tractatus*, sur l'autorité du souverain pontife. Ce sont là, notent les éditeurs, les « communia », les arguments généraux de ce qu'ils nomment la « théologie dogmatique », c'est-à-dire la défense apologétique de la foi.

Ce premier volume est de lecture facile et agréable, et d'une typographie très soignée. Le texte est celui de l'édition Vivès, mais avec les corrections jugées nécessaires; de plus, les citations de l'auteur s'accompagnent de la référence aux grandes collections actuelles de Migne, de Mansi, etc.; le texte, tout en retenant les divisions de Vivès, se distribue en paragraphes courts avec leur propre nu-

mérotation marginale; enfin, trois *indices* complètent le volume: index biblique, index onomastique et index analytique. On soupçonne la somme de travail que représentent ces améliorations destinées à aider l'étudiant tant dans la consultation habituelle que dans l'utilisation scientifique de ces deux traités de Jean de Saint-Thomas.

Il ne s'agit pas, et l'on nous en avertit, d'une édition critique; toutefois, vu les fautes innombrables de l'édition Vivès, les éditeurs se sont appliqués à en corriger le texte « ex interna comparatione et meditatione » (p. V). Malheureusement, ils ont tout simplement omis de nous indiquer ces corrections qu'ils ont cru devoir y apporter; et ceci diminue grandement la valeur de cette édition, surtout s'il y entre des critères de correction aussi subjectifs que la « méditation ».

De plus, on s'explique mal le choix du texte de Vivès, alors que cette édition du *Cursus Theologicus* semble bien la plus défectueuse de toutes (cf. édition des Bénédictins de Solesmes, t. I, p. XXIV-XXV). Pour ce qui est, en particulier, du *De certitudine principiorum theologiae*, le texte critique des Bénédictins de Solesmes nous aurait beaucoup plus rassurés; et de plus, les éditeurs y auraient trouvé déjà tout fait leur travail de références à la Bible ou à la patrologie de Migne. Ont-ils vraiment pu l'ignorer? . . .

À ces défauts s'en ajoutent d'autres de moindre envergure, qu'une lecture même rapide ne tarde pas à découvrir. Ceux-ci, par exemple, dès les premières pages: l'omission des mots « et signa » dans une citation scripturaire (p. 6, n° 11, ligne 7), la mise entre parenthèses d'une référence qui fait corps avec le texte (p. 8, n° 20, dernière ligne), et l'étrange substitution des rationalistes (!) aux païens dans la table de la page VII.

Il est bien regrettable que ce premier volume soit déparé par de tels défauts; que ceux-ci, pourtant, ne nous empêchent pas d'apprécier les réels mérites de l'œuvre, non plus que d'en remercier et d'en féliciter MM. Mathieu et Gagné. Souhaitons voir bientôt paraître les autres volumes de la collection. Deux d'entre eux s'annoncent pour un avenir prochain: le *De Fide* et le *De Donis Spiritus Sancti*.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

ÉTIENNE GILSON. — *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*. [Montréal], Institut d'Études médiévales, Université de Montréal, 1947. 19 cm., 55 p. (Conférence Albert-le-Grand, 1947.)

L'Institut d'Études médiévales, de Montréal, présente la première des Conférences Albert-le-Grand. Elle inaugure ainsi une série de publications reproduisant une causerie annuelle, donnée à Montréal par un invité de marque, à la veille de la Saint-Albert. Monsieur Étienne Gilson, professeur au Collège de France, prononçait cette première conférence en novembre dernier.

Le problème des relations entre Dieu-Un et l'Univers multiple, entre l'être souverainement parfait et la créature imparfaite, a préoccupé tous les penseurs. C'est ce même problème que les *Confessions* ont examiné dans le cas personnel de la vie de saint Augustin. Le grand docteur l'a également exposé sous une forme plus théorique en maints endroits. Dans une homélie sur l'Exode il l'étudie spécialement en fonction de deux noms que Dieu s'est donnés à lui-même, parlant à Moïse: « Je suis Celui qui est », « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». « Celui qui est », l'impénétrable, le transcendant, « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », celui qui s'est rapproché de nous par sa miséricorde, qui se fera nôtre par l'Incarnation.

Nous ne pouvons suivre l'éminent historien tout au long de son analyse. En comparant les textes de saint Augustin, M. Gilson découvre une solide explication du problème de la participation: l'imparfait tire son origine du parfait, le temporel de l'éternel, le devenir de l'être et il est par là condamné à une souffrance constante de se sentir «mourir sans cesse à ce qu'il était, pour naître à une forme différente de la première». Cette angoisse aura une solution de miséricorde. Le Dieu «qui est», dont la transcendance pourrait conduire notre néant au désespoir, s'est fait homme, Dieu avec nous, le Maître intérieur qui nous enseigne au dedans de nous-mêmes, sans bruit de paroles et nous élève peu à peu au niveau de la Vérité. Nous ne pourrions jamais, de nous-mêmes, nous dépasser, mais quelqu'un a dit: «Je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi.»

L'Incarnation nous rachètera donc du temps où la création nous avait lancés; c'est pourquoi cette venue de Dieu parmi nous est l'explication dernière de tout. La béatitude parfaite d'un retour complet à l'unité ne sera le fruit d'aucune sagesse humaine, le bonheur ne viendra d'aucune philosophie. À son état parfait, nous ne le posséderons qu'au ciel où l'unification sera parfaite, autant qu'elle peut l'être.

En terminant, M. Gilson rapproche le problème augustinien des questions posées par l'existentialisme contemporain. Ils sont identiques. Ce qui a sauvé Augustin du désespoir des philosophes de l'existence, ce n'est pas d'avoir ignoré leur angoisse, mais d'en avoir demandé la solution au Christ.

Léonard DUCHARME, o.m.i.

* * *

LOUIS DE RÆYMÆKER. — . . . *Introduction to Philosophy* . . . Translated by Harry McNeill . . . New York City, Joseph F. Wagner, Inc; London, B. Herder, [1948]. 21 cm., xi — 287 p. (Introductory Volume of the Philosophical Series of the Higher Institute of Philosophy, University of Louvain, Belgium.)

— . . . *Introduction à la Philosophie*. Nouv. éd. Bruxelles, Éditions universitaires, 1944. 24 cm., 269 p. (Cours publiés par l'Institut supérieur de Philosophie.)

L'Introduction à la philosophie has been translated into English for the first time by Dr. Harry McNeill in cooperation with Joseph F. Wagner, Inc., 53 Park Place, New York, 7. Both the Publisher and the Translator deserve our thanks for the great service they render to students and professors of Philosophy.

Canon Louis De Ræymæker and his work need no introduction to the student of Thomistic Philosophy. This *Revue* already had the privilege of reviewing the *Introduction* in its first French edition (1939, p. 59* — 61*) and the favourable remarks made at that time hold true not only for the first edition, but also for the second edition and the English translation.

A survey of the *Table of Contents* suffices to point out the importance of the matter covered. It places before the young student of Philosophy all the fundamental problems of this science.

Because a student cannot understand Philosophy without at least a summary of the History of Philosophy, Dr. De Ræymæker thought it fitting to add such a resumé, very brief indeed, but sufficient for an introduction. These notions should be elaborated and broadened later on.

Part three of the Introduction is a sound *Initiation to the Life of Philosophy* and deals with these two points: *First Steps in Philosophical Education* and *Philosophic Work*. The first point indicates the way of selecting one of the many philosophical systems and the reasons in favour of Thomism both because of its

intrinsic value and because of the attitude of the Catholic church. Since the Church is speaking first of all for her sons, "No one will deny the right and duty of the Church to watch over the organization of such teaching" (p. 168).

The second paragraph of this third part dealing with *Philosophic Work* will prove very useful as it deals with Intellectual life in general, Philosophic life and its organization. This constitutes a very sound methodology of philosophy, indicating to philosophers the various teaching centers, academies, and philosophic Societies. It also gives extensive bibliographical information. The attitude of the Translator towards works written in foreign languages is a sound one. "Some may question the retention of so many references to publications in foreign or dead languages. However, it is felt that a trustworthy Introduction must not leave the beginner uninformed regarding indispensable working instruments in other tongues, and in any event it is essential that the student be made aware of the vigor and extent of philosophical life in modern time" (p. iii).

May we be permitted as regards the Catholic University of Ottawa (p. 185) to point out a few inexactitudes for which neither the Author nor the Translator should be scolded but which would give a better portrait of the Institution. Besides the four faculties here mentioned, the University also possesses a Normal School, a School of Music and Elocution, a School of Catholic Action, a School of Political, Diplomatical and Economic Sciences, a School of Nursing, a School of Library Sciences, an Institute of Psychology, a School of Medicine (opened in 1945) and a School of Applied Science (opened in 1946) and 17 affiliated colleges.

In brief, a very useful book which would naturally find its way into the library of every University, College or House of Studies. For the convenience of the prospective buyers, may we add that the book sells at \$4.00 at Joseph F. Wagner, Inc.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

J. LECLERCQ. — *Leçons de Droit naturel*. T.I. *Le Fondement du Droit et de la Société*. T. II. *L'État ou la Politique*. 3^e éd. Namur, Wesmael-Charlier, 1947-1948. 460 et 432 p.

L'auteur nous avertit quelque part que ses *Leçons de Droit naturel* ne s'adressent ni au lecteur pressé en quête d'une brève synthèse de la philosophie sociale, ni aux spécialistes (philosophes ou sociologues) qui souriront peut-être de la brièveté et de l'assurance avec laquelle les problèmes les plus ardues y sont abordés et jugés. Elles s'adressent aux lecteurs cultivés « épris de vérité » et s'offrent à diriger leur réflexion philosophique sur les principaux problèmes sociaux. Moraliste profondément convaincu de la rigueur et de la souplesse des principes, le chanoine J. Leclercq est en même temps un sociologue fort averti de l'évolution des doctrines et des situations contemporaines. Aussi, dès sa première édition (1927-1937), cette œuvre prit-elle rang parmi les ouvrages classiques. Cette troisième édition sera sans aucun doute accueillie avec faveur et nos lecteurs en sauront gré à l'in-fatigable professeur de Louvain ainsi qu'à ses éditeurs.

Les *Leçons* sont trop connues pour que nous les résumions, même sommairement. Nous nous contenterons de signaler l'une ou l'autre des modifications introduites en cette nouvelle édition.

Le Chapitre *La règle de l'action humaine* (2^e éd., t.I, ch. 2) a été éliminé. On le trouvera, plus développé, dans *Les grandes lignes de la philosophie morale*, du même auteur (1947, p. 221-). L'ancien chapitre 3: *Le progrès*, quelque peu

remanié, perd ainsi son introduction naturelle. Il nous semble même qu'il aurait gagné à être incorporé, lui aussi, avec celui sur *La justice* (2° éd., t.I, ch. 4) et les paragraphes sur l'égalité (2° éd., t.II, ch. 5) au magnifique chapitre introduit dans la nouvelle édition sous le titre: *Les raisons de l'ordre social*. Encore au t.I, on lira avec intérêt le paragraphe lucide autant que serein où l'auteur juge en moraliste le problème aigu des responsabilités collectives (p. 375-391).

Au t.II, on trouvera un nouveau paragraphe sur la « doctrine pluraliste de l'État » (p. 91-94, 252-253, etc). Elle est, au dire de l'auteur, « caractéristique de notre temps ». Proposée par les libéraux comme « conséquence du relativisme doctrinal » — i.e. en « thèse » — elle rallie un certain nombre de catholiques qui l'interprètent comme l'« hypothèse » de l'État mixte. Cette divergence doctrinale n'est pas sans créer une certaine tension, souvent insoupçonnée, dans la logique interne de la théorie et pourrait, un jour ou l'autre, soulever des problèmes. Plus loin, l'auteur développe ses considérations sur le problème des classes et consacre un paragraphe à la « société sans classes ». Il y montre comment seule une société non évoluée, ou encore une société momentanément bouleversée, peuvent ainsi se passer de classes. Il s'agit là, en effet, d'un phénomène naturel qui n'est rien d'autre que la manifestation de la solidarité familiale qui recherche une certaine stabilité de génération en génération (p. 245-248).

D'un bout à l'autre de ces deux riches volumes on retrouve les deux principes posés par l'auteur à la base de la philosophie sociale: *l'égalité* des personnes humaines libres, *coopérant* ensemble à la réalisation progressive du bien commun. Ces principes et leur application sont finement présentés et nous ne pouvons que conseiller vivement à nos lecteurs la lecture attentive des *Leçons de Droit naturel*.

Roger GUINDON, o.m.i.

* * *

L'Église et le Pécheur. La Pénitence. (Cahiers de la Vie spirituelle.)
2° édition. 1948. 256 pages.

On trouvera dans ce deuxième volume de la première série des *Cahiers de la Vie spirituelle* une très intéressante collection d'études sur la vertu et le sacrement de Pénitence. Les questions qui ont le plus spécialement attiré l'attention des auteurs et des éditeurs sont l'attitude de l'Église à l'endroit des pécheurs, le rôle du confesseur et du directeur en tant que ministre de l'Église dans l'administration du sacrement de la réconciliation, les actes du pénitent dans la mesure où ils sont sa collaboration à l'influence régénératrice de la grâce sacramentelle, la liturgie pénitentielle dans l'Église orientale aussi bien que dans l'Église occidentale.

Ce *Cahier* ne se présente pas comme un exposé technique complet de l'enseignement de la théologie sur la Pénitence, vertu ou sacrement. Il en suppose cependant et en rappelle au besoin les principes fondamentaux. L'esprit qui y domine est d'ordre pastoral et ascétique: on a voulu inspirer aux confesseurs, aux directeurs de conscience, ainsi qu'aux pénitents une mentalité qui soit principe d'une administration plus efficace ou d'une réception plus fructueuse du sacrement dont il est question. L'ensemble du volume et même la plupart des études qui le composent mettent en lumière le caractère social et communautaire de l'Église, spécialement dans son rôle de régénératrice de la vie divine dans les âmes, nonobstant le mode confidentiel de la confession. Ainsi le pécheur au tribunal de la pénitence est réconcilié avec Dieu et avec toute l'Église. Il redevient un membre

vivant du Corps mystique qui de nouveau le rend participant de la nature divine communiquée à l'humanité par le Christ.

Jean PÉTRIN, o.m.i.

* * *

DE BENEDICTIS, M.M., O.F.M. — . . . *The Social Thought of Saint Bonaventure*. A Study in social philosophy . . . Washington. The Catholic University, 1946. xv-276 p. (Philosophical Series, vol. XCIII.)

This dissertation presents a brief statement of the social thought of St. Bonaventure. Indeed, "very little work has been done in this field" (p. viii), probably because the Seraphic Doctor "did not devote a single work, nor even a notable portion of a single work, to problems of social philosophy" (p. 262). As far as this reviewer could see, the author does not contend that the Franciscan Cardinal had any social doctrine distinct from that of the mediæval Augustinian school. The whole work consists in pointing out the social import of St. Bonaventure's philosophical, theological and mystical teachings.

Criticism would rather apply to omissions and to irrelevant statements. Lack of space should not have prevented the author from making a serious investigation of St. Bonaventure's doctrine on the ends of marriage, principally because new theories on the matter would claim kinship rather with him than with St. Thomas. The single page devoted to this point does not substantiate the statement enough (p. 154-155).

All agree that "we must study Bonaventure in the light of Bonaventure, not in the light of our own strict separation [!] of philosophy from theology" (p. 30). However, this is not sufficient ground to term "stunted and deformed" all other than Bonaventure's view (p. 31). Abstraction is no delusion, and it is necessary for science.

May I quote, in conclusion, the sentence of Pope Leo XIII alluded to in the preface (p. vii): "[. . .] nullo modo dubitandum, quin catholici præsertim juvenes in spem Ecclesiæ succrescentes, qui ad philosophica ac theologica studia secundum Aquinatis doctrinam sectanda se conferunt, perlegendis S. Bonaventuræ operibus plurimam utilitatem sint hausturi, [. . .]" (S. BONAVENTURÆ *Opera omnia*, ed. Quaracchi, t. 3, p. ii). The author's allusion reads: The Supreme Pontiff "places St. Thomas and St. Bonaventure *side by side* and urges the *students of Thomistic Philosophy* not to neglect the writings of the Seraphic Doctor" (underlining is mine). This dissertation will help philosophers and theologians to complete their thomistic moulding with readings from St. Bonaventure.

Roger GUINDON, o.m.i.

* * *

*Morale thomiste et sanctification chrétienne**

INTRODUCTION: LE PROBLÈME.

Jamais peut-être dans toute sa longue histoire, la théologie morale catholique n'est-elle passée par une réaction, pour ne pas dire une révolution, aussi profonde que celle qui est en train de s'opérer sous nos yeux. Sous ses formes multiples, cette réaction se ramène toujours à une soif de vie: l'âme contemporaine veut vivre sa morale, elle veut en faire son propre mouvement, elle veut y voir l'enrichissement graduel, aux perspectives d'infini, de toutes ses puissances humaines et divines. Et pour autant, me semble-t-il, ce renouveau ne fait que rejoindre, par delà la morale minimisée et apparemment extériorisée de la scolastique moderne, la vie surnaturelle décrite par la Somme de saint Thomas: vie profondément personnelle et intérieure, progrès normal de la grâce dans l'âme du baptisé, jusqu'à l'épanouissement ultime de la vision béatifique.

L'un des traits les plus prononcés de ces tendances nouvelles, c'est de vouloir, avant tout et par-dessus tout, vivre du Christ; c'est de mettre le Christ au centre et au sommet de toute notre vie divine, selon l'enseignement si net du Nouveau Testament, de saint Paul et de saint Jean surtout. « L'homme « en état de grâce », comme l'écrit vigoureusement G. Thils, est constitué « chrétien », « du Christ », christifié. Vivre, pour lui, c'est se réformer à l'image du Christ, se « conformer » moralement à ce qu'il est ontologiquement par les sacrements, se christifier. À l'ontologie surnaturelle qui a le Christ comme centre, correspond donc une vie morale christique faite de la transformation de la personne d'après l'image du Christ et couronnée par la perfection chrétienne. Telle est, dans le domaine moral, l'exigence foncière de la révélation¹. »

* Rapport présenté au Congrès annuel de l'Académie canadienne de Saint-Thomas d'Aquin, à Québec, le 29 novembre 1947.

¹ G. THILS, *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux, 1940, p. 18.

Or, sur ce point capital d'une morale essentiellement chrétienne, bon nombre de nos contemporains croient prendre en défaut les théologiens scolastiques, et à travers eux, le Docteur Angélique lui-même. Comme l'écrit le P. Chenu, « c'est l'une des plus constantes objections faites au plan de la Somme par certains théologiens et spirituels modernes, que la théologie y est entièrement construite quand le Christ entre en scène; l'Incarnation rédemptrice fait l'effet d'une pièce rapportée, et l'histoire réelle du salut vient se superposer comme une contingence que rien ne laissait prévoir à une métaphysique abstraite de Dieu, de la grâce et des vertus; l'humanité n'apparaît pas d'abord comme corps mystique du Christ, mais comme pièce d'une cosmologie. On proteste en particulier, et avec émotion, contre ce traité de la grâce où rien n'est dit de la grâce *chrétienne*, contre un traité de la charité où n'est pas nommé celui-là qui nous révéla l'amour de Dieu, contre une théorie de la contemplation où l'Eucharistie sacrement de l'union n'est pas prévue: toute l'économie chrétienne réduite, dans la I^a et la II^a Pars, à des allusions et à des incidences². »

Que répondre à ces reproches? On ne saurait contourner la difficulté en prétendant dégager la théologie morale de l'aspect chrétien de notre vie surnaturelle, pour en faire le lot de l'ascétique et de la mystique. Car enfin, « selon la définition communément adoptée depuis plusieurs siècles, la théologie morale est cette partie de la théologie qui, à la lumière des principes révélés, traite des actes humains, au point de vue de leur direction vers la fin dernière surnaturelle³ ». Voilà le but qu'elle se propose, la tâche qu'elle revendique. Or la seule vraie vie surnaturelle pour tout homme, c'est la vie chrétienne: c'est une vie dominée tout entière, non seulement par l'enseignement, mais aussi par l'adorable et aimable personne du Christ. Dans cette vie, comme l'écrivait justement le regretté P. Mersch, « il faudra nécessairement que toute la loi morale se résume dans le Christ, et que tout

² M.-D. CHENU, O.P., *Le plan de la Somme théologique*, dans *Revue Thomiste*, 1939, p. 104. — Un grand thomiste, le P. Ambroise Gardeil, O.P., a même été jusqu'à écrire: « La sainteté uniquement chrétienne... consiste à regarder le Christ et à transporter ses paroles et ses exemples dans notre vie... Il n'y entre plus de « Morale à Nicomaque »; c'est plus élevé, plus simple, que la morale même de saint Thomas: le Christ est ma vie, il n'y a pas autre chose » (*Le Sens du Christ*, Paris, [1939], p. 40).

³ E. DUBLANCHY, art. *Morale (Théologie)*, dans le *Dict. de Théol. Cath.*, col. 2396.

consiste à l'imiter, à agir, à sentir ou vouloir comme il l'aurait fait comme il le fait dans l'âme, à l'origine jaillissante de la vie chrétienne⁴ ».

Voilà donc la vie morale que se doit de nous décrire, de nous expliquer, de nous synthétiser toute théologie morale intégrale et véritable. Si la Somme ne s'y conforme pas, si elle charge cette vie d'éléments naturels inutiles et encombrants, si elle néglige, surtout, d'y mettre au premier rang l'amour du Sauveur et de sa croix, cette morale thomiste pourra bien avoir un certain intérêt spéculatif; mais il faudra reconnaître, en toute honnêteté, qu'elle s'éloigne du tableau tracé par la Révélation; il faudra reconnaître qu'elle n'est pas la véritable théologie morale.

Qu'en est-il, en fait ? Saint Thomas nous donne-t-il dans sa Somme une morale essentiellement chrétienne, la seule véritable morale évangélique ?

I. — VIDETUR QUOD NON.

La théologie morale de l'Aquinate, c'est, assure-t-on, dans la *Secunda Pars* de sa Somme qu'il faut la chercher. Ainsi sembleraient l'indiquer certains textes de l'auteur, surtout dans le prologue à la II^a-II^m⁵. Ainsi l'entendait, entre maints autres, Jean de Saint-Thomas, quand, après avoir dessiné les grandes lignes de cette partie, il concluait : « Sicque completur tota materia moralis humanorum actuum⁶. »

Or, il faut bien l'avouer, le Christ semble presque totalement absent de cette *Secunda Pars*. À peine apparaît-il un moment, dans quelques questions du traité de la loi, dans la I^a-II^m, mais bien plus comme législateur que comme objet de notre amour et de notre imitation. Dans tout le reste de cette partie morale, tout au plus peut-on glaner quelques allusions, brèves et occasionnelles, à notre Sauveur et Maître. Rien ou à peu près rien du Christ dans l'examen de notre fin ultime, dans l'analyse des actes humains, dans l'étude successive de chacune des vertus théologales ou morales et des péchés qui s'y opposent; rien même dans le traité de la grâce, de cette grâce que pourtant nous

⁴ Emile MERSCH, S.J., *La Théologie du Corps mystique*, 1944, t. I, p. 111.

⁵ Ceux-ci, par exemple, tirés de ce Prologue : « Post communem considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. » — « Et sic nihil moralium erit prætermisum. »

⁶ JEAN DE SAINT-THOMAS, *Isagoge ad Divi Thomæ Theologiam*, dans *Cursus Theologicus*, édition des Bénédictins de Solesmes, t. I, p. 148.

recevons de lui, et qui nous configure à son image. Autant le Christ apparaît en pleine lumière à chaque page de la morale paulinienne ou johannique, autant il semble s'effacer de la *Secunda Pars* et de la vie surnaturelle qu'elle nous décrit.

En va-t-il autrement chez les thomistes postérieurs ? Il suffit de feuilleter les sommes actuelles de théologie morale *ad Mentem Divi Thomæ* pour refaire à peu près la même constatation. Sans doute, depuis que la théologie morale a commencé de revendiquer son autonomie et de s'organiser en discipline distincte, sinon indépendante, de la dogmatique, a-t-on éprouvé le besoin de compléter les matières de la *Secunda Pars* par de larges emprunts au traité des sacrements ; mais ces additions n'en ont guère modifié la physionomie générale. Ce qui, en effet, dans les sacrements, intéresse nos manuels de morale, c'est beaucoup moins leur aspect d'incorporation au Christ, laissé à la dogmatique, que les problèmes de validité et de licéité de leur administration, et l'obligation précise pour le chrétien de les recevoir. De la sorte, les sacrements y apparaissent beaucoup moins comme les sept fontaines jaillissantes de la vie du Christ en nous, que comme des pratiques religieuses imposées par le Sauveur et par son Église. Peut-être n'oserais-je pas appliquer à la morale de nos manuels ces traits que le P. Mersch oppose à la vraie vie chrétienne : « [. . .] une éthique profane, aristotélicienne ou stoïcienne, à laquelle on aurait ajouté quelques arguments tirés du dogme et quelques développements consacrés aux commandements de l'Église⁷ » ; par contre, j'avoue que la morale scolastique, tout comme la *Secunda Pars* du maître, arrive bien mal à me faire comprendre le « mihi vivere, Christus est » de saint Paul, ou encore, son « vivo autem non ego, vivit vero in me Christus ».

Faudrait-il donc conclure, à la lumière de ces faits, que la théologie morale de saint Thomas ne retrace pas le portrait évangélique de la vie

7 Voir III^a, qu. 24, art. 3 et 4. — Voilà un élément très important de la christologie thomiste, et dont ne semble pas tenir assez compte le P. Chenu, dans l'article cité plus haut. Pour le P. Chenu, on le sait, saint Thomas renverrait l'étude du Christ à la *Tertia Pars* parce que l'Incarnation serait un fait contingent en regard de l'ordre nécessaire des natures décrit dans la I^a et la II^a. Mais pour le théologien qui cherche l'explication de l'univers dans l'unique et éternel décret divin, tout, hors Dieu lui-même, est « radicale et divine contingence » (H.-M. FÉRET, O.P., *Creati in Christo Jesu*, dans *Les Sciences Phil. et Théol.*, 1941-1942, p. 104), aussi bien la création du monde ou l'élévation de l'homme et de l'ange à l'ordre surnaturel, que la permission du péché et le décret de l'Incarnation. Et dans cet ensemble de contingences, le Christ est le premier voulu — *natura, non tempore* — et tout le reste

du baptisé ? Faudrait-il admettre, pour parler brutalement, que la Somme a « déchristianisé » notre vie surnaturelle ?

II. — SED CONTRA.

Assurément, ce serait bien étrange, ce serait même invraisemblable de la part d'un théologien aussi profondément réaliste, et aussi sublimement mystique. Comment pourrait-il méconnaître un fait si capital, lui si constamment soucieux de nous décrire dans sa Somme le seul univers réel voulu effectivement par Dieu et manifesté à nous par la Révélation ? Et d'ailleurs, ne fait-il pas expressément de la prédestination du Christ la cause et l'exemplaire de notre propre prédestination⁸ ? Et cette idée de la place centrale du Christ dans notre vie morale, n'est-elle pas sous-jacente à la *Tertia Pars* tout entière⁹ ? Et que dire encore de ces lumineux commentaires du Docteur Angélique sur les plus beaux textes christologiques de saint Paul ou de saint Jean ?

Point n'est besoin de fréquenter longtemps celui à qui le Sauveur aurait dit : « Tu as bien parlé de moi, Thomas », pour constater que pour lui comme pour tous les saints, comme pour saint Paul tout particulièrement, c'est avant tout par le Christ et dans le Christ que nous montons vers le Père : « Habemus accessum per Jesum Christum ad Deum¹⁰. » Mais alors, pourquoi donc la *Secunda Pars* de la Somme n'y fait-elle pas plus écho ?

III. — RESPONDEO DICENDUM.

La réponse, me semble-t-il, c'est dans le plan de la Somme qu'il faut la chercher. Saint Thomas, faut-il le dire, n'a jamais divisé sa théologie en dogmatique et morale, en vérités à contempler et actions à pratiquer. Pour distribuer la matière révélée, il adopte un principe de division moins anthropocentrique et plus scientifique. Puisque la

s'explique par lui. L'Incarnation rédemptrice, voilà — toujours, répétons-le, dans le seul univers réellement voulu par Dieu — la pierre angulaire et le soutien de tout l'édifice ; voilà le fait sans lequel tous les autres perdent leur véritable raison d'être. Faudrait-il, pour expliquer le plan de la Somme, faire nier à saint Thomas une doctrine si fondamentale ?

⁸ Voir III^a, qu. 24, art. 3.

⁹ Voir, par exemple, le prologue à la *Tertia Pars*, sur lequel je reviendrai plus bas ; voir aussi III, qu. 1, art. 2 ; ou encore, les questions 35 à 45 de la III^a, questions trop ignorées parce que trop souvent escamotées à peu près totalement dans nos traités *De Verbo Incarnato*.

¹⁰ Rom. 5, 2.

théologie a Dieu pour sujet, elle traitera de toutes choses selon leur rapport à Dieu. D'où triple phase du grand cycle théologique: 1° Dieu considéré en lui-même; 2° Dieu comme cause efficiente de toute créature: « De processu creaturarum a Deo »; 3° Dieu comme cause finale de tout, et principalement de la créature raisonnable: « De motu rationalis creaturæ in Deum ».

À laquelle de ces trois phases se rattachera la christologie ? Tout dépend de l'aspect principal sous lequel la théologie considérera le Christ. Quel sera cet aspect pour l'Aquinate ? Il l'insinue lui-même dès le début de la Somme, quand il donne les grandes lignes de sa division: dans la *Tertia Pars*, nous dit-il, il sera question du Christ, qui « secundum quod homo, via nobis tendendi in Deum ¹¹ ». Il l'explique plus au long dans le prologue à cette *Tertia Pars*: « Quia Salvator noster Dominus Jesus Christus, teste angelo, *populum suum salvum faciens a peccatis eorum* [Mt. 1, 21], *viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitæ resurgendo pervenire possimus: necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanæ vitæ et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis ejus humano generi præstitis nostra consideratio subsequatur.* »

Si donc le Maître traite du Christ après l'étude de la fin ultime et des vertus et des vices, c'est parce que le Christ, comme homme, est pour nous la voie du ciel; c'est parce que le Sauveur, en nous rachetant de nos péchés, « *viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitæ resurgendo pervenire possimus* ». N'en suit-il pas que la *Tertia Pars* de la Somme est inséparable de la *Secunda* ? Que c'est toutes deux ensemble, et non pas la *Secunda* seule, qui décrivent le retour à Dieu de toutes les créatures, et surtout de la créature raisonnable ? La II^a nous en analyse les conditions générales, l'aspect générique, si je puis dire; la III^a nous montre la voie particulière que doit prendre ce retour dans l'économie voulue de fait par Dieu: l'incorporation au Christ et l'imitation de sa vie, rendues possibles par les secours de ses sacrements.

Que ces deux parties ne forment qu'un tout, le tout de la doctrine de notre retour à Dieu, j'en verrais un autre indice dans le rejet

¹¹ I, qu. 2, prol.

du traité des fins dernières à la fin de la *Tertia Pars*. En effet, « finis est primus in intentione, ultimus in executione ». Au début de la I^a-II^o, saint Thomas nous présente la fin dernière vers laquelle tend toute notre vie morale, « finis in intentione ». Suit la considération des moyens par lesquels nous tendons vers cette fin : leur élément générique, d'abord, dans tout le reste de la I^a-II^o et dans toute la II^a-II^o ; puis leur détermination particulière dans la III^a. Enfin, au terme de tout ce mouvement, le traité des fins dernières : l'*assecutio* de cette fin ultime, « ultimus in executione ». Et ainsi se complète tout le grand mouvement de notre retour à notre principe : « De motu rationalis creaturæ in Deum ¹². »

Dans cette perspective, on comprend que le Christ semble absent de la *Secunda Pars*. Pur procédé pédagogique ou scientifique, si l'on veut. Fidèle aux lois de notre intelligence, saint Thomas distingue pour unir ¹³. Il abstrait l'un de l'autre pour mieux les analyser, l'aspect générique et l'aspect particulier de notre vie morale. Mais s'il les analyse séparément, il n'entend aucunement les séparer dans la vie concrète, dans la morale vécue. Un philosophe peut de même examiner l'un après l'autre, dans la définition de l'homme, le concept de raisonnable et celui d'animal : non parce qu'il veut poser une dualité réelle dans l'unité de la nature humaine, mais tout simplement parce qu'il veut mieux comprendre, dans toutes ses notes intelligibles, cette réalité une qu'est tout homme existant. De même, me semble-t-il, pour la morale de saint Thomas. Sans diviser aucunement le surnaturel du chrétien dans la réalité de notre vie morale, il les considère séparément pour

¹² « Saint Thomas... fait de la III^a pars une théologie morale. Celle-ci, dans sa pensée, n'est complète que dans la vue finale de la bienheureuse immortalité. Il faudrait donc avoir la préoccupation d'emboîter, pour ainsi dire, la III^a dans la II^a, et inversement. Il y a des traités de la II^a qui sont déconcertants par leur brièveté, celui de la grâce, par exemple ; mais ils ne sont précisément que des ébauches qui se complètent dans la III^a, où la grâce, par exemple, sera vue dans le Christ et découlant de lui... On a trop laissé inaperçu ce côté des choses, même dans la présentation de la Somme. Quant à la distinction moderne du dogme et [de] la morale, elle a encore plus gravement faussé l'esprit » (R. P. BERNARD, O.P., dans le *Bulletin de la Société française d'Etudes mariales*, année 1935, [Juvisy, Editions du Cerf, 1936], p. 115) — Voir aussi : *ibidem*, p. 105.

¹³ Dans un article auquel il a été fait allusion plus haut (*Creati in Christo Jesu*, dans *Les Sciences Phil. et Théol.*, 1941-1942, p. 96-132), le P. H.-M. Féret, O.P., met fort bien en lumière ce procédé pédagogique de saint Thomas, basé, en définitive, sur sa doctrine de la connaissance intellectuelle par abstraction. Le P. Féret verrait là la différence la plus radicale entre la manière thomiste et la manière scotiste d'expliquer le révélé.

mieux arriver à pénétrer toute l'admirable richesse des actes par lesquels le chrétien revient par le Christ et dans le Christ à sa fin et à son principe premier¹⁴.

CONCLUSION.

S'il faut comprendre ainsi l'ordre de la Somme, et ce sont les propres mots de son auteur qui nous y invitent, on voit tomber d'elle-même l'accusation contre la morale thomiste, qu'on estime trop peu chrétienne. Cette accusation repose sur le postulat que saint Thomas a mis dans la *Secunda Pars* tout l'essentiel de sa théologie morale. Or ce postulat semblerait maintenant inadmissible. La *Secunda Pars* perdrait tout son véritable sens et sa vraie portée dès lors qu'on la séparerait de la III^a, dès qu'on en ferait un tout existant en soi; elle n'existerait, au concret, que dans la III^a, dans l'élément chrétien qui l'imprègne et l'oriente tout entière.

Voilà donc, me semble-t-il, un fait dont il faudrait toujours tenir bien compte quand on porte un jugement sur la véritable morale thomiste. Il faudrait aussi en tenir compte, évidemment, dans l'enseignement de la théologie morale. Les exigences concrètes de cet enseignement peuvent bien forcer de séparer la christologie des traités des actes humains ou de leurs principes: saint Thomas n'y contredit aucunement, puisqu'il nous en donne lui-même l'exemple. Mais dans ce cas, les étudiants comme leurs maîtres ne doivent jamais perdre de vue que la doctrine de nos sommes de théologie morale ne représente pas la vie morale intégrale, l'unique vraie vie surnaturelle, qui est la vie chrétienne. Ils ne doivent jamais perdre de vue que toute cette doctrine ne rejoindra vraiment la morale révélée que dans la mesure où elle se réalisera concrètement dans l'imitation du Christ, et qu'elle tendra à nous incorporer de plus en plus intimement au Christ, notre Chef, et à tout le corps mystique dans lequel et duquel nous vivons: « Veritatem autem facientes in charitate, crescimus in illo per omnia, qui est caput, Christus; ex quo totum corpus compactum, et connexum per

¹⁴ Faut-il remarquer que cette explication ne contredit aucunement les affirmations du prologue à la II^a - II^m, citées plus haut, note 5? « Nihil moralium erit prætermisum » : entendez : aucun des traits généraux, des lignes générales de notre vie morale. Ce prologue reste dans la perspective propre de toute la *Secunda Pars*.

omnem juncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscujusque membri, augmentum corporis facit in ædificationem sui in charitate ¹⁵. »

Eugène MARCOTTE, o.m.i.,
professeur à la faculté de théologie.

¹⁵ Eph. 4, 15-16.

The Philosophy of Coleridge

(Continued)

The Distinction Between Understanding and Reason.

II. THE NATURE OF IDEAS.

A. INTRODUCTION.

We have already seen that Coleridge's first step on the road of philosophy as regards his query into the mystery of the organism of human cognition, was taken in the direction of Sensism. But he did not remain there long, for he soon realized that the solution offered by the disciples of Locke, Hartley and the Materialist School in general was no solution at all. Indeed he saw that, rather than explain the possibility of real intellectual cognition for man (in accordance with his nature), and analyse its intimate operation, it led to a disastrous impasse, namely: that man no more than brutes, possesses intellectual knowledge.

How Coleridge turned to more capable minds to seek the necessary light, we stated summarily. We must now go into the problem thoroughly in order to discover the factors encountered by Coleridge in the genesis of human cognition as he understood it, and the ordination and functioning of the intellectual cognitive apparatus. The question at issue is that revived by the philosophers of the Critical School since the time of Descartes who provided the psychological bent to the scientific angle of philosophy. The origin of this new phase in the metaphysical field finds its upshoot in the Nominalist upheaval and in the subsequent Idealism and Subjectivism.

From Descartes on, the philosophical preoccupation, the Aristotelico-Thomistic excepted, is exclusively towards the origin, conditions, and validity of our knowledge. The all-important queries are: "Can I know? What can I know? What is it to know that I know?" And again: "How do I know? How do I know that I know?" Coleridge, being outside the fold of Aristotelico-Thomistic thought, launched

into the inquiry with an attitude of partial skepticism. But his point of view is not without a certain vantage of relative importance. By his Religious Creed, he holds as irrefutably established, that man is endowed with a spiritual soul destined to an Immortal hereafter. Now this soul is equipped with faculties of the same nature, that is, superior to those of brute animals — the Will and the Reason. By these faculties, man, Image of his Creator, communes with the Divinity in a twofold activity: knowledge of the Spiritual and the Supreme Spirit, and in consequence, he is principle of his own tendency in the Spiritual Orbit.

But the reach of the human intellect is not confined to these limits. For Coleridge, the existence of spiritual and sensuous knowledge was never at stake. He accepted this knowledge as a fact, and one that demands a rational explanation. There must be a special mechanism with a very specific mode of operation to account for man's cognition. The inquest then revolves round the problem of the nature and validity of human cognition. The method of procedure is logical, namely, to study the nature of the cause by the nature of the effect, according to the axiom of the Schoolmen, that the former must be at least proportionate to the latter. It is precisely this feature of the Critical Philosophy that we wish to investigate with Coleridge. We do not think it necessary to bring to the fore once again his philosophical meanderings with Locke and Hartley, or on the other hand, with Berkeley, Schelling and Spinoza. Let us rather enter immediately into his treatment of the problem along the lines of Kant and, from a certain angle, Hegel.

B. THE OBJECT OF OUR COGNITION.

That this be the logical point of departure is patent to anyone in the least way familiar with the methods of philosophical inquiry. In compliance with this fundamental law of method, Coleridge divided the total sum of existant beings, Uncreated and created, into two classes tabulated Nature and Spirit. The principle of his division is, in major part, one of psychological order. That is, it finds the motive of its selection in the purpose which Coleridge has in view, namely, of solving the problem of human knowledge, which is of psychological

issue. This reason alone would suffice to account for his starting point, but there is another which seems to bear more weight. The Universe is no more to us than what we know it to be. It may *de facto* and *in se*, be a great deal different, possess many qualities, be populated by many beings of which we are ignorant; all this is hypothetical — what is, is what we know to be.

Now since all things are not known in the same manner, nor by means of the same faculties, Coleridge divided the beings into two distinct categories, or worlds, to speak more concretely. One pertaining to "Nature" which we contact through the senses, in relation to cause and effect, and represent in the forms of space and time; another, the world of "Spirit" which we cannot perceive with our senses, nor represent in the forms of space and time and which bears no relationship to cause and effect.

This world of "Nature" then, is represented (presented would be more consistent with Coleridgean terminology) *by* and *through* the senses, external and internal. It is primarily the object of animal perception, and it is present in man in the same manner and in as much as he is an animal. Consequently, by this knowledge of this world of "phenomena", man is in no wise superior to the brute. The reason is very simple. The faculty by which knowledge of the Natural (phenomenon world) is acquired, is the Understanding, which faculty man and brute have in common due to their convening in a common genus, animal. Now this similarity will be greater or less, according to the perfection with which they realise the plenitude of animal-being. What is of greater interest to us for the moment, however, is not precisely this communion between man and the brute, due to a common faculty of sense perception, but the mechanism of that faculty.

How does our knowledge come to us through the senses? There is, says Coleridge, a twofold element involved in the process of acquiring this sensuous knowledge, one external, and one internal. The scruple is in assigning to each of these factors its proper function. May we be permitted to remark that it was not without considerable difficulty that we built up this logical whole presenting the Coleridgean view on the acquisition of knowledge through sense perception, for in his own works, the doctrine is not unified, but is scattered and without

any tangible link. Consequently, we shall quote quite freely, often times to a considerable length, in order to allow the reader to judge for himself whether or not our interpretation of the Author's words is correct.

C. THE "PRESUPPOSITIONS".

Coleridge does not begin his criteriological inquest after the manner of the absolute Skeptics. On the contrary, there are many points taken for granted (*præsupposita*, consequently the title of this paragraph) at the very outset. In fact it seems that for Coleridge there is no point of departure possible other than this "aprioristic" one. A brief enumeration of these presuppositions will consequently not be vain.

Coleridge, as we have stated, admits not only the possibility of human knowledge, but the fact, and he never questions the validity of this knowledge. He admired the amount of science, speculative and practical, accumulated by the metaphysicians and scientists of all times, and to question the wealth of this treasure of knowledge was very remote from his mind. He does not tax all existing systems of metaphysics with debauchery as Kant had done, but his clarion-call, his "reveille", sounds to England especially, and his plea is in favour of a return to the old beaten paths of true speculative science. His mission is not conceived as that of an innovator, of a universal liberator or redeemer, but rather of an evangelist, desirous of announcing to the English people the happy tidings of an extant philosophy capable of liberating them from the shackles of Materialism. This view is well expressed in the Author's preface to the *Aids to Reflection*:

But likewise it is and long has been, my conviction, that in no age since the first dawning of science and philosophy in this island have the truths, interests, and studies which especially belong to the reason, contemplative or practical, sunk into such utter neglect, not to say contempt, as during the last century. It is therefore one main object of this volume to establish the position, that whoever transfers to the understanding the primacy due to reason, loses the one and spoils the other . . .

Reader! — You have been bred in a land *abounding with men, able in arts, learning, and knowledges manifold*, this man in one, this in another, few in many, none in all.¹

¹ *Works*, 1, 115-116.

Enough then for Coleridge's general point of departure. Let us now consider another which we dare call the corner-stone of the Coleridgean intellectual edifice. It is to be found in the *Moral and Religious Aphorisms* and mentioned or recalled several times in his *Works*.

The position of the Aristoteleans, nihil in intellectu quod non prius in sensu, on which Locke's Essay is grounded, is irrefragable: Locke erred only in taking half the truth for a whole truth. Conception is consequent on perception. What we cannot imagine we cannot in the proper sense of the word conceive.²

It is curious to note that Coleridge did not accept this Aristotelean principle relative to the acquisition of knowledge in the sense intended by its formulator. On the contrary, the use he makes of the axiom thwarts the very purpose for which Aristotle intended it. The truth is that Coleridge gives to this Aristotelean principle a Leibnitzean or Kantian tinge which perverts it. He makes an exception to the universality of the principle, which exception is paramount to an addition. It may be worded thus: There is nothing in the intellect which has not come through the senses, excepting certain forms (e.g. of space and time) which the understanding supplies of itself.³ In other words, whereas spiritual cognition for Aristotle is had by the abstracting of a spiritual immaterial form from material determinations and individual characteristics: by a sort of subtraction of qualities from a whole which is material in its constitution, in order to have as a remainder the same being devoid of its material trappings and clothed only in spiritual garb: for Coleridge, the same knowledge is to be had by the addition of universality by the intellect. Briefly, universality is not drawn, abstracted from individual representation present in the

² *Works*, 1, 154.

³ In dealing with the third function of the Understanding, generalization, we have:

"It is obvious, that the third function includes the act of comparing one object with another. The act of comparing supposes in the comparing faculty certain inherent forms, that is, modes of reflecting not referable to the object reflected on, but predetermined by the constitution and mechanism of the understanding itself. And under some one or other of these forms, the resemblances and differences must be subsumed in order to be conceivable, and a fortiori therefore in order to be comparable.

"Were it not so, how could the first comparison have been possible? It would involve the absurdity of measuring a thing by itself. But if we think on some one thing, the length of our own foot, or of our hand and arm from the

phantasm, but added to the sensible picture by the intellect (understanding as a faculty of the intellect in the case of man).⁴

Now these forms which are supplied by the understanding have no corresponding reality in the exterior world. The world "perceived" and the world "conceived" constitute an antimony for Coleridge as for Kant. It is the opposition between the "nomenal" and "phenomenal" worlds. But the opposition can be solved by removing the conditions of sense from the things in themselves. Indeed, if the modifications and determinations of space and time necessarily imposed or superposed to reality by the understanding are applicable only to "phenomena", in order to determine the "noumena" we must abstract from these forms of time and space. In other words it is imperative to rise above this subjective element inherent to sensient cognition if we ever intend to settle the difficulty, apparently insurmountable, as to the nature of things.⁵ Now the only possible way of doing this is by establishing the distinction between sense (and the faculty judging according to sense, the understanding) and thought (and the faculty corresponding to it which acts independently of sense, though not always in the same manner). Sense is passive, receptive, and the perception of objects exterior to it, will differ according to the subjective state of the receiver, which as we have stated, infallibly modifies the object perceived. Intelligence on the contrary is active, and its activity is manifested by the representations it creates for itself of exterior objects, external reality, independently of all modifications encountered in sense perception. Consequently these representations are objective, corresponding to reality. In other words, these representations have a

elbow-joint, it is evident that in order to do this, we must have the conception of measure. Now these antecedent and most general conceptions are what is meant by the constituent forms of the understanding: we call them constituent because they are not acquired by the understanding, but are implied in its constitution. As rationally might a circle be said to acquire a centre and circumference, as the understanding to acquire these its inherent forms or ways of conceiving. This is what Leibnitz meant, when to the old adage of the Peripatetics, *Nihil in intellectu quod non prius in sensu* — there is nothing in the understanding not derived from the senses, or — there is nothing conceived that was not previously perceived, — he replied — *præter intellectum ipsum*, except the [mis]understanding itself" (*Aids to Reflection, Aphorisms on Spiritual Religion Indeed*, Aphor. VIII, comment, *Works*, 1, 247-248, in note).

⁴ How close is the resemblance of this doctrine to the Kantian (cf. Edward Caird, *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, 1, pp. 164-172).

⁵ *Works*, 1, 248-250.

"nomenal" and not only a "phenomenal" value; they do not depend upon the conditions (receptive) of the knowing subject, but are the product of the reason exclusively, which reason is the same in all men.⁶

So far we have seen that Coleridge admits the universal fact of human cognition, and merely wishes to bring back to light the true explanation of this knowledge. Again, knowledge begins for us by experience, sense perception, but it does not come in its entirety from or through the senses. This point is capital! To be sure, the understanding supplies an element of cognition in the inherent forms of space and time. But it must be remembered that this knowledge coordinated in the categories of space and time, does not penetrate to the "noumen" of reality, it does not reveal what lies under the surface of things, the substratum, it shows us only the "phenomenal" aspect. In a nut-shell: it puts a veil over the nature of things, so that they are hidden from view, and only their silhouette is perceived. How then do we acquire knowledge of the real nature of reality? Through the operation of another faculty, the reason.

But the reason is not limited to one mode of operation. It has a two-fold function. First, a logical use by which, according to the principles of contradiction and identity, ideas general or abstract, are arrived at. These ideas express the common characters of sense experience; all of this process and its output, pertaining to the order of phenomenon or Nature. Second, a real use of the reason, which consists in the formation of ideas altogether independently from sense perception. These ideas do not pre-exist in the reason prior to all experience, but are present in the intelligence in a potential, latent form, as laws of activity of our mind.⁷

D. THE PROBLEM.

We have with Coleridge studied an angle of the genesis of human knowledge,⁸ and we have seen that man, by his reason, performs a

⁶ *Works*, I, 251 in note.

⁷ *Works*, I, 484. Cf. *ibid*, 241, where this distinction between speculative and practical reason is developed at length. Here we merely mention in as much as it is necessary for our immediate purpose. We shall deal with the distinction *ex professo* later on.

⁸ The reader may wonder why we have not treated of the rôle of judgments in the Coleridgean structure. It has seemed more logical to reserve this rather complicated "apparatus" till the end of our dissertation.

twofold operation: one, in relation to the functions of the understanding, and another, altogether independent of this faculty of sense. The product in both cases, however, receives the common appellation of "idea". Does the word have an identical sense in both instances, or is it limited in its proper signification to one of these effects of mental activity (and if so, to which), the other receiving that denomination only by an analogy, and that metaphorical; or again by grammatical abuse? The answer is to be had only by a study of the essence or constitutive elements of ideas.

To Coleridge, the importance of this precision is paramount. He states it thus:

Let me by all the labours of my life have answered but one end and taught as many as have in themselves the conditions of learning, the true import and legitimate use of the term Idea and the incalculable value of Ideas (and therefore of Philosophy which is but another name for the manifestation and application of Ideas) in all departments of Knowledge and their indispensable presence in the Sciences which have a worth as well as a Value to the Naturalist no less than to the Theologian, to the Statesman no less than to the Moralist.⁹

Several times he complains about the abuse of the word "idea", stating that this loose terminology is the cause of so much confusion of thought, and the subsequent deplorable abandonings of true metaphysics. In his commentary or rather, *Notes on Waterland*, in regard to "Query XVI, p. 235":

Let us keep to the terms we began with; lest by the changing of words we make a change of ideas, and alter the very state of the question.

he states:

This misuse, or rather this omnium-gatherum expansion and consequent extenuation of the word, Idea and Ideas, may be regarded as a calamity inflicted by Mr. Locke on the reigns of William III, Queen Anne, and the first two Georges.¹⁰

With the importance of the inquest in mind, let us come to the point and confront the difficulty. Why does Coleridge declare the

⁹ MS. C, p. 33, condensed. Quoted by MUIRHEAD, *Coleridge as Philosopher*, ch. 3, p. 89.

¹⁰ *Literary Remains, Works*, 5, 409. Cf. *Works*, 3, 212 in note: "I here use the word idea in Mr. Hume's sense on account of its general currency among the English metaphysicians; though against my own judgment, for I believe that the vague use of this word has been the cause of much error and confusion."

problem in view, of such moment? Why does he deem his life-work an accomplishment if he succeed in putting this one point across? Because it is fundamental to Philosophy that the nature of Ideas be clearly and ever present in one's mind. (We do not use the expressions, understood, or conceived . . . they implicate the conclusion.) On the other hand, the explanation of the nature of ideas presents a serious difficulty. We shall allow Coleridge to introduce it himself.

Speak to a young Liberal, fresh from the Edinburg or Hackney or the hospitals, of free-will as implied in free-agency, he will perhaps confess with a smile that he is a necessitarian, — proceed to assure his hearer that the liberty of the will is an impossible conception, a contradiction in terms, and finish by recommending a perusal of the works of Jonathan Edwards or Dr. Crombie.

And in the note he adds:

In fact, this is one of the distinguishing characters of ideas, and marks at once the difference between an idea (a truth-power of the reason) and a conception of the understanding; namely, that the former as expressed in words, is always, and necessarily, a *contradiction in terms*.¹¹

The same idea is expressed in the *Aphorisms on Spiritual Religion* *Indeed*, and this time the statement is accompanied with a summary explanation.

Yea, this is the test and character of a truth so affirmed (in the Reason; consequently an idea), that in its own proper form it is inconceivable. For to conceive is a function of the understanding, which can be exercised only on subjects subordinate thereto. And yet to the forms of the understanding, all truths must be reduced, that is to be fixed as an object of reflection, and to *be rendered expressible*. And here we have a second test and sign of a truth so affirmed, that it can come forth out of the moulds of the understanding only in the guise of *two contradictory conceptions*, each of which is partially true, and the conjunction of both conceptions becomes the representative or expression (the exponent) of a truth *beyond conception and inexpressible*. Examples: before Abraham was, I am. — God is a circle, the centre of which is everywhere, and circumference nowhere. The soul is all in every part.¹²

The difficulty is indeed great, at first sight it even appears insurmountable, for ideas (according to the substance of these quotations) imply an incapacity of being defined. Nevertheless, Coleridge himself insists on the fact that the nature of things (the truth, the noumenon)

¹¹ *On the Constitution of the Church and State, Works*, 6, 33.

¹² *Works*, 1, 252.

is to be expressed only by a notion or a definition; by a conception of the understanding: consequently the antinomy that arises between an idea and the definition of the same. The solution of this contradiction now solicits our attention.

The total sum of Being in the universe, we have seen, is divided into two classes, Nature and Spirit. Corresponding exactly to these two worlds "ad extra" there are in man two faculties, the understanding and the reason. Now the functions of the understanding are the perception, reproduction, discernment, and combination of phenomena of Nature. It operates as follows: the first phase is one of sensation, occasioned by impressions of external object in the senses. Follows the embodying of these perceptions (perception is sensation referred to an object) in the forms of space and time producing an image of the phenomenon perceived. Third in order is the formation of a notion or conception by generalization or abstraction.¹³ Finally there is the notion of the notion already formed, this latter is reflection.¹⁴

The reason, in opposition to this, is the faculty by which we know the world of Spirit, the Noumenon or essence of things and not only their external phenomena. It is an active, creative faculty, and it is precisely because reason produces its representations of reality by itself, and is not affected in their production by the subjective conditions of the understanding which modify reality, because of this, the knowledge acquired through the reason is objective, and it is to this latter that the term "Idea" is strictly applicable.

Hence the disparity between a notion (a conception) which is a representation of reality, altered by the subjective elements in such a manner that the truth behind the screen cannot appear, and an idea which is a replica (better an identification) of the exterior reality in the reason.

¹³ Let us again remark that abstraction in the Coleridgean sense of the word differs *toto cælo* from the Scholastic. With Coleridge it means a fixing of the attention upon an object, a concentration on one feature which it has in common with other objects, from which is made the generalization or universal concept. This view is well presented in the *Aids to Reflection* in describing the mechanism of understanding: "Thus the whole process may be reduced to three acts, all depending on the supposing a previous impression on the senses: first, the appropriation of our attention; second (and in order of the continuation of the first) *abstraction*, or the voluntary withholding of the attention; and, third, generalization" (*Works*, 1, 247 in note).

¹⁴ *Biographia Literaria*, *Works*, 3, 234, 333-334.

We shall now endeavour to evolve this description of ideas. We shall proceed by defining them negatively (saying what they are not) and then affirmatively (stating what they are, in as much as this is possible due to their very nature), finally we shall quote a few examples from Coleridge.

1. *Negatively.*

The happiest way of presenting the distinction between ideas and other mediums of knowledge is hinted at by Coleridge himself in *Appendix E* to the *Statesman's Manual*, it is by supplying a glossary containing the terms at stake and establishing their meaning. This he does, and our intention is to present the same definition or descriptions, with this difference that we shall present them in chart-form.¹⁵

Representation (Presentation is better) is most general term of speculative intelligence:

- a) *Sensation* — Conscious presentation as referring to the subject exclusively.
- b) *Perception* — The same if referring to the object.
 - 1. If this latter is immediate and individual — *Intuition*.
 - 2. If this latter is mediate and by means of a common character — *Conception*.
 - i. If conception is external and sensuous — *Fact or Cognition*.
 - ii. If mental and free from forms of the understanding — *Notion* (if realized — *Cognition*).

Now an idea is neither Sensation nor Perception. And consequently, since these two terms include all the others, it naturally follows that it is none of the other modes of cognition here named.

Nor is an idea a series of organised conceptions such as a *theory*. Granted that a theory may bear the closest resemblance to an idea of all presentations acquired through the senses, yet because it is a cognition acquired through experience, consequently phenomenal, subject to change with the mutation of the phenomena on which it is based, it cannot be an idea. But if the theory contains an idea, that is, if instead of repeating to satiety the same phenomena, the theorist puts

¹⁵ *Works*, 1, 484.

aside all the generalizations (features common to, and involved in all the experiments) and gives the law formulated either in terms of a power (such as the law of polarity), or again in terms of mathematical symbols, he will soon have a theory which harbours a law not only regulative, but constitutive. The example which Coleridge gives of this is the theory of electricity.

Compare the interval with the progress made within less than a century, after the discovery of the phenomena that led immediately to the theory of electricity. That here as in many other instances, the theory was supported by insecure hypotheses; that by one theorist two heterogeneous fluids are assumed, the vitrious and the resinous; by another, a plus and minus of the same fluid; that a third considers it a mere modification of light; while a fourth composes the electrical aura of oxygen, hydrogen, and caloric; — this does but place the truth we have been evolving in a stronger and clearer light. For abstract from all these suppositions, or rather imaginations, that which is common to, and involved in, them all; and we shall have neither notional fluid or fluids, nor chemical compounds, nor elementary matter, — but the idea of two — opposite — forces — tending to rest by equilibrium . . . These give the law . . . ¹⁶

Now to understand the meaning, to grasp the full significance of this distinction between theory and idea, it is necessary to consider the positive side of the question.

2. *Positively.*

To the attentive reader, the scrutiny of the chart in the preceding section must have occasioned an impasse in our inquiry. We have stated that the Coleridgean idea is neither individual (particular), an Intuition (sensuous of course, since we were dealing with sense perception), nor general (universal or abstract), a Conception or Notion. Logically then the reader may ask himself, what can it be if it is neither particular nor universal?

The fact is that, for Coleridge, ideas are neither the one nor the other, but they are both at the same time. Nor is this statement contradictory in his sense, albeit such a proposition is not easy to grasp. This however was to be expected from what had preceded. Nevertheless, we shall attempt an explanation.

¹⁶ *The Friend*, Second Section, Essay VII, *Works*, 2, 434-436.

a) *Identity of Subjective and Objective Reality.*

We shall begin by saying that an idea is that which is at the same time subjectively and objectively real. This is a mere repetition of the above-stated opinion that ideas are particular-universal, the point of view accounting for the difference in the phraseology. Indeed what is present in our mind (reason) is necessarily there in a non-material state, spiritual in fact because of the very make-up of that faculty, consequently universal. Notwithstanding this universality, there is a particularity, and there needs be one if ideas are to be replicas of things as they exist in themselves. By this particularity, singularity, we do not refer to the condition of objects such as we perceive them as we go about the streets. No! We must not forget that this sensuous perception is false, more precisely, inadequate; for it does not afford us a knowledge of things as they are in themselves, but as we picture them to be. It is not noumenal knowledge, but phenomenal. We repeat this to boredom, but we deem it necessary. The particular is precisely that principle which informs, animates, gives reality to specific beings. Ideas in their aspect of "particularity" are individualized forms.

The distinguishing trait of an idea is that it is identical to something else. In other words, there is a perfect identity between something in our reason and something outside of our reason. The similarity is so perfect in all respects that whether we consider the one or the other is perfectly indifferent. In fact, however, we must consider it in one or the other. If this identical reality is considered as existing in an object, it becomes a subject, and performs the functions of a subject; it unites, coordinates, gives the essence and constitution and individuality to the object in which it is found. Considered in this respect it is called, says Coleridge, a *Law*. If, on the contrary, it is considered as existing in a subject, as a presentation, a duplicate, a doubt of an exterior reality, then, it becomes an object and possesses objective reality. It is called an *Idea*.¹⁷

¹⁷ *Works*, 1, 219; 2, 418 in note; 5, 38; 6, 31.

Of this correlativity of Law and Idea, Coleridge provides many examples. One which is a favourite with Coleridge is that gleaned from the Constitution of a State.

No nobler or clearer example than this could be given of what an idea is as contra-distinguished from a conception of the understanding, correspondent to some fact or facts, — *quorum notæ communes concipiuntur*, — the common characters of which are taken together under one distinct exponent, hence named a conception; and conceptions are internal subjective words. Reflect on an original social contract, as an event or historical fact; and its gross improbability, not to say impossibility, will stare you in the face. But an ever originating social contract as an idea, which exists and works continually and efficaciously in the moral being of every free citizen, though in the greater number unconsciously, or with a dim or confused consciousness, — what a power it is! As the vital power compared with the mechanic; as a father compared with a mould in wax or clay, such is the power of ideas compared with the influence of conceptions and notions.¹⁸

If laws and ideas are one and the same thing considered from a different standpoint, the question will necessarily arise; what is their interdependence? Do they always coexist? Is there any priority of time between them or only one of nature? We know, for example, that abstract notions of a thing presuppose the thing as existing from which they can be abstracted. How then does the case stand when we deal with ideas as understood in the Coleridgean idiom?

The answer is supplied by our Author himself in several of his Works. Ideas being truth-powers of the reason, not depending upon sense perception for their origin, but spontaneously issuing from the reason, do not suppose an existing object of which they are a mere representation. Not only do they not suppose a pre-existing object, but it is precisely the contrary that occurs. Ideas, being the principle, the Law of reality must, in the order of thought, be conceived as anterior to that of which it is principle! Just as creation supposes the Idea of a Creator in the order of existence.¹⁹

b) *Idea and Law — Thesis and Antithesis.*

This idea of dual relationship of subjective and objective identity, of anteriority and posteriority, is well expressed according to Cole-

¹⁸ *Notes on Hooker, Literary Remains, Works, 5, 38. Cf. Church and State, Works, 6, 32.*

¹⁹ *Works, 6, 35-36. Cf. Works, 1, 151.*

ridge in Greek mythology, with regard to the ætiological study of the universe. In philosophical language it would read somewhat as follows:

- a) What is given as belonging to the chaos:
 - i. Anterior to the chaos:

“*materia subjecta et lucis et tenebrarum*” which contained the “*prothemenon*” of the thesis and antithesis.
 - ii. The chaos:

which is a struggle between:
hyperchronia (*ideai pronomoi*) — the undeveloped, unproduced, *the prothesis*, of which:

 - 1. idea is the *thesis*;
 - 2. law (*nomas*) is the *antithesis*.
- b) The transcendant “*Monas*” and likewise individual “*Enas*” . . . or “*Theoi athanatoi*, to *Theion*” (harmony), as distinguished from “*O Theos*”. This is to be considered as the Pythagorean “*numen numerantis*”, and contemplated as the identity. Now in this “*Identity*” there is another conflict or division into:
 - i. Thesis — (to *Theion*) which becomes *Law* (*nomos*).
 - ii. Antithesis — which is *Idea*.

But what is the difference between idea and law? If there is an identity between them, what makes one what it is rather than being the other?

Coleridge answers in terms to this effect:

The “*nomos*” or law is essentially idea, with this difference, however, that it is idea *substans*. It is an idea that has *substantiated* itself, become real, as opposed to idea, consequently “*substans in substantiatio*”. The *first product of its energy is the thing itself: ipsa se posuit et jam facta est ens positum*.

From this we must conclude that in this “*schism* . . . , the thesis becomes *nomos*, or law, and the antithesis becomes idea, but so that the *nomos* is *nomos*, because and only because, the idea is idea: the *nomos* is not idea, only because the idea has not become *nomos*.²⁰

²⁰ *On the Prometheus of Æschylus* (paper read at the Royal Society of Literature, May 18th, 1825), *Works*, 4, 355-358. We think it useful to add here an explanation

c) *Constitutive or Regulative?*

Since law and idea are correlative, one being the incarnation of the other, the question that logically follows is in virtue of what intrinsic power do ideas have the quality of realizing themselves, and how is this done effectively? This is the most intimate problem concerning ideas, touching the very core of the question. The problem presents itself to Coleridge in the following manner.

Ideas and laws are reciprocal, laws being but the antithesis of ideas, ideas existing in reality outside the reason. They supply reality with its animation, its substance, to which they give life in its principle. But this may be done in two ways says Coleridge, depending on the nature of ideas, to wit: by regulating the agency of external being or by producing this same reality as a formal constitutive element.

This then is the problem on hand, and in affording a solution to the same, the world is necessarily divided into two camps, and two only. (We speak of course for Coleridge.) In philosophy, the point of separation or divergence is the origin of ideas. On this issue two plausible positions are possible. They are not admitted to be both correct, but Coleridge will at least tolerate the false one in as much as it safeguards in its conclusion, if not in its principle, the spirituality of knowledge. They are the Platonic theory and the Aristotelean. Plato with whom Coleridge coincides substantially on this theory, maintains ideas to be in the reason as powers thereof independently of sense perception. Aristotle, on the other hand, explains the doctrine

of the Coleridgean use of this Hegelian finding. Coleridge exemplifies the alleged truth of the position by means of geometry.

A line is the production of a point in space. The two extremes of the line are its poles, and the point itself is represented as a midpoint, the indifference of the two poles. Graphically we have the following:

T I A

(T) Thesis. (A) Antithesis. (I) Punctum indifferens.

The secret of the whole system lies in this; that (I) can be either (T) or (A), not at the same time (for this would mean their identity) but alternatively. [We note here that there is an illogicality to which one must refer if he wishes to refute this system of opposition and resolution.]

Coleridge develops this into a Pentad in the following manner:

1. Prothesis (identity of act and being).
2. Thesis (being).
3. Antithesis (act).
4. Mesothesis (indifference).
5. Synthesis (composition or equilibrium).

Works, 1, 218-219. Cf. *Essay on Faith*, *Works*, 5, 560 in note.

of ideas by recourse to the process of abstraction, which process finds its incipience in sense perception. Ideas, then, for Aristotle are products of the understanding.²¹

From this statement of the principal tenets of the two great Greek Philosophers, it is easy to see that the identity that will exist between idea and reality will not be the same in their respective schools of thought. To discern the true system is no easy task, but the most sublime problem of metaphysics.

However the problem demands a solution because its consequences are dire. Strange as it may seem, it appears that the quest of a solution is futile, for we are born either Aristotelean or Platonist, and Aristoteleans cannot understand Platonists, they cannot raise themselves to the sublime heights of the pure reason, and consequently, they can never become Platonists. The reason is obvious. Aristoteleans are men who are limited in the acquisition of their knowledge to concepts acquired through the understanding. They try to explain ideas adequately by these conceptions, and consequently they have not a proper idea of what an "idea" is. All this is clearly expressed by Coleridge himself, but in various parts of his works. We shall endeavour to quote textually, manipulating the quotations only to put them in order. Having spoken of the Idea as a power of the reason exclusively, and its subsequent capacity of producing itself into being, he states:

Whether this be true philosophy, is not the question. The school of Aristotle would, of course, deny, the Platonic affirm it; for in this consists the difference of the two schools. Both acknowledge ideas as distinct from the mere generalizations from objects of sense: both would define an idea as an ens rationale, to which there can be no adequate correspondent in sensible experience. But according to Aristotle, ideas are regulative only, and exist only as functions of the mind: — according to Plato, they are constitutive likewise, and one in essence with the power and life of nature . . .²²

²¹ The only reason why the Aristotelian opinion is taken into consideration is because it concludes to the spirituality of ideas (although the term in its present meaning was never used by Aristotle — consequently we speak of the doctrine *quoad rem, non quoad nomen*); on the other hand the Hartleian and Lockian Schools are ostracized because they deny the very possibility of such knowledge. All schools must therefore be reduced to two, for only two contend for the legitimate explanation of spiritual knowledge.

²² *Prometheus of Æschylus, Works, 4, 358-359.*

They are, and can be, only two schools of philosophy, differing in kind and in source. Differences in degree and in accident, there may be many; but these constitute schools kept by different teachers with different degrees of genius, talent, and learning; — auditors of philosophers, not different philosophies. Schools of psilology (the love of empty noise) and misosophy are here out of the question. Schools of real philosophy there are but two, — best named by the arch-philosopher of each, namely, Plato and Aristotle. Every man capable of philosophy at all (and there are not many such) is a born Platonist or a born Aristotelian.²³

I do not think it possible that any one born an Aristotelian can become a Platonist; and I am sure that no born Platonist can ever change into an Aristotelian. They are the two classes of men, besides which it is next to impossible to conceive a third. The one considers reason a quality, or attribute; the other considers it a power. I believe that Aristotle never could get to understand what Plato meant by an idea . . . With Plato ideas are constitutive in themselves.

Aristotle was, and still is, the soverveign lord of the understanding; — the faculty judging by the senses. He was a conceptualist and never could raise himself into that higher state which was natural to Plato, and has been so to others, in which the understanding is distinctly contemplated, and, as it were, looked down upon from the throne of actual ideas, or living, inborn, essential truths.²⁴

All this disquisition on the angels [quoted before and which he is commenting] confirms my remark that our admirable Hooker was a giant of the race Aristotle versus Plato. Hooker was truly judicious, — a consummate synthesis of understanding and sense. An ample and most ordinate conceptionalist, to the tranquil empyrean of ideas he had not ascended.²⁵

Finally, with regard to the importance of the problem we have:

Whether ideas are regulative only, according to Aristotle and Kant; or likewise constitutive, and one with the power and life of nature, according to Plato and Plotinus [. . .] is the highest problem of philosophy, and not part of its nomenclature.²⁶

To conclude this inquiry into the nature of ideas in the Coleridgean sense of the word, we would like to refer to a final question which merits our attention due to the importance it bears in the proof of the existence of God. We have pointed out that according to Coleridge, ideas do not originate in sense perception, nor in the generalizations made by the understanding. Whence then do they have their origin? Two possible solutions remain: either they are innate as the Platonists

²³ *Notes on Hooker, Lit. Remains, Works*, 5, 37.

²⁴ *Table Talk*, in date of July 2nd, 1830. It is strange to note that Coleridge refers to ideas as *inborn* truths. Certainly there is not a great deal of discrepancy between *inborn* and *innate*.

²⁵ *Works*, 5, 36.

²⁶ *Works*, 1, 484.

affirm; or else they are partly innate partly derived from external reality. To determine the Coleridgean view is decidedly difficult. The task is rendered the more arduous for us by the lack of manuscripts which other writers have had at hand in treating the subject. Although these disciples of the English Philosopher quote the manuscripts to substantiate their statements and conclusions, we cannot acquire from these fragmentary documents a substantial and complete comprehension of the whole. Nevertheless, we shall discuss the point as it appears to us from the materials at hand, admitting that a more comprehensive study of the marginal notes left by Coleridge might necessitate a modification in our position.²⁷

The first text in which an allusion to innate ideas has been seen, and that, in favour of the repudiation of the system, is found in the *Biographia Literaria* where Coleridge traces the evolution of the Associationist theory from Aristotle to Hartley. Referring to the contribution made by Descartes in falsifying the sense of the word "ideas", Coleridge affirms:

Des Cartes [sic] having introduced into his philosophy the fanciful hypothesis of material ideas, — or certain configurations of the brain, which were as so many moulds to the influxes of the external world, — Locke adopted the term but expended its signification to whatever is the immediate object of the mind's attention or consciousness.²⁸

Dr. Muirhead weaves this text into the tissue of his argument to confirm his assertion that Coleridge was not a follower of Plato and Descartes in as much as they adhered to the "Innateness" of ideas.²⁹

In our estimation this application of the text in question is far-fetched. The context is in no manner related to the subject of ideas in the strict sense of the word. On the contrary the very purpose of the note is to explain that, contrary to his conviction, the Author is using the word idea to designate the image of sense perception. Nor do we find anything in Coleridge's text which suggests that Coleridge is insinuating that the only ideas admitted as existent by Descartes are

²⁷ MUIRHEAD, *Coleridge as Philosopher*, ch. 3, § 3, *The Meaning of Ideas*, pp. 96-102.

²⁸ *Works*, 3, 214 in note.

²⁹ MUIRHEAD, *op. cit.*, p. 101: "So far from being established by Descartes, he held that it had been reduced to absurdity, by being connected with the 'fanciful hypothesis' of 'configurations' of the brain which were as so many moulds to the influxes of the external world."

these Material ones, these "configurations of the brain". As a matter of fact we can find nothing in Descartes which justifies Muirhead in his supposition. The issue at stake is whether or not ideas, as truth-powers of the reason, are innate in the Coleridgean system. To prove the negative answer to this query, Dr. Muirhead quotes Coleridge as rejecting Descartes' "innate material ideas". In answer to this we say that either Coleridge did not understand the very fundamental position of Cartesian philosophy, that is, the meaning of an innate idea in this system; or else Dr. Muirhead has abandoned the line of logical argumentation.

(To be Concluded)

Hervé MARCOUX, o.m.i.,
Professor in the Faculty of Arts.

L'existence de Dieu dans la philosophie de Spinoza

(suite)

II. — CRITIQUE DE LA DOCTRINE DE SPINOZA.

A. NOTIONS.

Avant d'aborder la critique des preuves spinoziennes en faveur de l'existence de Dieu, il est important de ne pas se tromper sur sa terminologie.

Et tout d'abord comment faut-il entendre au juste l'*a priori* chez Spinoza ?

Les logiciens de son temps avaient coutume de distinguer deux classes de vérités : les vérités médiates et les vérités immédiates.

Les premières, pour être connues de nous, ont besoin d'être démontrées. Les dernières se comprennent sans aucune démonstration : elles se divisent, à leur tour, en vérités expérimentales et en vérités analytiques.

Les vérités immédiates expérimentales sont celles que nous saisissons directement par l'expérience, par exemple : je souffre, je suis triste, etc. Les vérités immédiates analytiques nous sont connues par l'analyse du sujet et du prédicat, par exemple : le tout est plus grand qu'une de ses parties.

Les vérités immédiates analytiques étaient assez communément appelées *veritates per se notæ*. Les vérités expérimentales ne portaient pas ce nom, car bien qu'elles nous soient connues sans démonstration, nous ne les atteignons qu'à travers l'expérience.

Notons toutefois que certains auteurs ne s'accommodaient pas de cette terminologie. Ainsi, par exemple, Duns Scot appliquait le mot *per se notum* à certaines vérités connues par la seule expérience. De même les vérités analytiques auxquelles nous arrivons au moyen d'un

raisonnement facile étaient souvent appelées *per se notæ*. Au nombre de ces dernières vérités étaient, par exemple, certaines déductions mathématiques.

Dans les écrits de Spinoza le mot *per se notum* est souvent pris dans un sens plus large. Certaines constatations expérimentales⁹⁹, certaines déductions faciles¹⁰⁰, certaines données du bon sens¹⁰¹, etc., sont fréquemment appelées *per se notæ*¹⁰² par Spinoza.

L'existence de Dieu n'est pas, pour notre philosophe, *per se nota*¹⁰³. Car nombre de personnes, tout en se servant du mot « Dieu », ne voient pas que la nature divine implique l'existence. Pour le voir, il faut avoir de Dieu une idée claire et distincte. Or l'idée claire et distincte est une élaboration intellectuelle. « En effet, pour que nous puissions concevoir clairement et distinctement la nature de Dieu, nous avertit Spinoza, il faut (*necesse est*) bien considérer certaines notions très simples qu'on appelle communes et les enchaîner avec celles qui se rapportent à la nature de Dieu. C'est alors seulement (*tum primum*) que nous verrons manifestement (*perspicuum nobis fiet*) que Dieu existe nécessairement¹⁰⁴ . . . »

Ainsi la tâche principale de celui qui veut prouver à quelqu'un l'existence de Dieu sera de former en lui l'idée claire et distincte de Dieu.

Voilà quel est le vrai sens des arguments spinozistes dits *a priori* en faveur de l'existence de Dieu.

Comme ils sont de beaucoup plus importants que les arguments à *posteriori* mentionnés plus haut, il convient de les examiner en premier lieu.

⁹⁹ *Eth.*, IV, 10, Demonstr. (p. 217).

¹⁰⁰ *Eth.*, I, 26, Demonstr. (p. 68); II, 28, Demonstr. (p. 113); *Cog. Met.*, I, c. III (p. 241).

¹⁰¹ *Eth.*, I, 11, Demonstr. (p. 53).

¹⁰² Voir aussi A. RIVAUD, *Les per se Nota dans l'Ethique*, Chron. Spin., Hagæ Com., 1922, p. 138-154.

¹⁰³ *Tr. Th. Pol.*, ch. VI (p. 84). Voir *Annotatio VI* (*ibid.*, p. 252-253); *Princ. Philos. Prolog.* (p. 146-147).

¹⁰⁴ *Annotatio VI* (*ibid.* p. 253). Notons ici en passant que longtemps avant Spinoza, Albert le Grand, Thomas d'Argentine, Ægidius Romanus, Denis le Chartreux, et certains autres croyaient que nous pouvions avoir une idée de Dieu si *claire* que l'existence de Dieu nous apparaîtrait avec une évidence rendant toute démonstration superflue.

B. LES ARGUMENTS « A PRIORI ».

L'argument « a priori » proprement dit est celui dont le terme moyen (*terminus medius*) est antérieur au sujet de la conclusion non seulement dans l'ordre de la connaissance — cela a lieu dans toute démonstration, — mais aussi dans celui de l'existence.

Il suffit d'énoncer cette définition pour voir qu'on ne saurait jamais prouver l'existence de Dieu au moyen d'un argument *a priori*. En effet, qu'est-ce qu'on pourrait trouver, dans l'ordre de l'existence, d'antérieur à Dieu, cause première par hypothèse ?

C'est pourquoi lorsque Spinoza parle de ses arguments *a priori* en faveur de l'existence de Dieu, il faut prendre l'*a priori* au sens large du mot. Ainsi entendus, ils se confondent avec ce que la philosophie scolastique avait coutume d'appeler « arguments *quasi a priori* » ou encore « arguments *a simultaneo* ». Cette espèce d'argument, on le sait, a lieu lorsque le terme moyen est ontologiquement (c'est-à-dire dans l'ordre de l'existence) simultané avec la conclusion. Ce serait, par exemple, le cas si quelqu'un s'avisait de déduire l'existence de Dieu de son essence. Car alors l'existence de Dieu, qui est énoncée dans la conclusion (Donc Dieu existe) est parfaitement simultanée avec son essence qui sert de moyen terme dans l'argument. Bien plus, elle lui est parfaitement identique. Aussi pouvons-nous dire que, dans cette espèce de démonstration, l'existence est déduite d'elle-même, mais considérée sous un autre point de vue, savoir comme essence.

L'exemple classique de cette espèce de démonstration est le fameux argument de saint Anselme: Dieu est quelque chose, mieux que laquelle nous ne pouvons rien concevoir (*aliquid, quo nihil maius cogitari possit*¹⁰⁵). Or un tel être doit nécessairement exister dans l'ordre réel. Car s'il n'existait que dans la pensée, on pourrait concevoir quelque chose de mieux, savoir quelque être qui, outre l'existence imaginée, posséderait encore une existence réelle.

Les arguments *a priori* de Spinoza ont foncièrement la même structure logique. Car ainsi que Spinoza nous le dit expressément lui-même, ils prouvent l'existence de Dieu au moyen « de l'essence de Dieu considérée comme cause de son existence ».

Cette espèce d'argument est connu dans l'histoire de la philosophie¹⁰⁶ sous le nom d'argument *ontologique*, soit parce qu'il prend un point de départ en Dieu «*τὸ ὄν*» (et non pas dans ses effets, comme le font les arguments classiques¹⁰⁷), soit surtout parce que l'idée de Dieu, qui sert de moyen terme dans la démonstration, n'est pas envisagée d'une façon subjective, c'est-à-dire en tant qu'elle est l'acte du sujet pensant, sa modification psychique, mais d'une façon objective, c'est-à-dire en tant qu'il contient ou représente Dieu «*τὸ ὄν*» par excellence.

Déjà du vivant de saint Anselme cet argument fut vivement pris à parti par son confrère en religion Gaunilo, O.S.B. Plusieurs philosophes de renom, notamment saint Thomas d'Aquin et Kant, se rangent décidément du côté de ce pénétrant contradicteur.

L'erreur foncière de l'argument ontologique consiste dans un passage illégitime de l'ordre de la pensée à l'ordre de l'existence réelle. Pour «concevoir» l'être comme le plus parfait de tous, il faut, de toute évidence, le concevoir comme ayant l'existence non seulement dans l'ordre logique, mais aussi dans l'ordre réel. Mais cette existence elle-même est encore dans l'ordre de la pensée. Elle est «conçue». Elle constitue une des notes caractéristiques de l'essence ou idée de Dieu. L'athée qui nie l'existence réelle de Dieu ne tombe pas par là même en contradiction avec lui-même. Car il ne nie pas exactement ce qu'il affirme.

S'il s'agit de l'idée «inadéquate» de Dieu, Spinoza semble bien s'accorder avec nous. Seulement il croit que celui qui a de Dieu une idée «adéquate» ne peut plus nier son existence sans se contredire.

Mais pourquoi ? Serait-ce parce que toute idée adéquate (claire et distincte) serait garantie par la véracité de Dieu ? C'est, de fait, cette opinion qui est soutenue dans les *Princ. Phil.*¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Saint Anselme et Spinoza ne sont pas les seuls à défendre l'argument en question. On pourrait citer encore Pierre de Poitiers (voir MIGNE, *P.L.*, 211 : 794), Alexander Halensis (voir saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 1), saint Bonaventure (*De Myst. Trin.*, q. 1, a. 1; voir *Sent.*, lib. I, d. 8, a. 1, q. 2), Ægidius Romanus, Dyonisius Carthus., Vasquez, card. Aguirre, Sylvester Maurus, Descartes, Hegel, Lotze, etc., Scot, Leibniz, Cueves ont donné à cet argument une forme originale.

¹⁰⁷ Voir *Tr. Th. Pol.*, ch. II (p. 30) «...aperte fatentur... se Deum non nisi per res creatas... cognoscere...»

¹⁰⁸ Pars I, prop. 14 (p. 171-172).

Mais cette manière d'entendre les choses, on le voit bien, contiendrait dans notre cas un cercle vicieux, puisque l'existence de Dieu est ici précisément mise en question. De plus, elle ne s'accorde point avec le système de Spinoza pleinement développé tel que nous le trouvons dans son *Éthique*. Car comment « Dieu-Nature » pourrait-il jamais rien « garantir » ? Le mot « véracité » perd ici tout son sens intelligible.

Pour appuyer l'argument de Spinoza que nous sommes en train de discuter, on nous citera peut-être le *De l'Amendement de l'Intelligence* où nous lisons ce qui suit : les idées claires et distinctes sont infailliblement vraies, parce qu'elles saisissent les choses par leurs essences¹⁰⁹. Or comme l'essence de Dieu contient nécessairement l'existence, nier l'existence de Dieu, c'est comme qui dirait, par exemple, que le triangle ne contient pas trois angles, mais cinq. Dans l'un et l'autre cas, la même contradiction.

Cette explication résout-elle notre difficulté ? Nous ne le croyons pas. C'est que l'existence impliquée dans l'idée de Dieu n'est pas l'existence qui constitue Dieu dans sa réalité physique. Elle n'est pas « formelle », pour nous servir de la terminologie de Spinoza, mais seulement « objective » ou « représentée ». C'est pourquoi quiconque affirme que Dieu n'existe point, ne commet par là même aucune contradiction.

La comparaison avec le triangle n'est pas heureuse. En effet, lorsque quelqu'un énonce : le triangle n'a pas trois angles, il nie, de fait, ce qui est contenu formellement dans l'essence du triangle. Aussi commet-il une vraie contradiction. Or une contradiction semblable aurait lieu dans notre matière si l'on disait par exemple : « Je conçois Dieu sans existence. » Mais l'athée ne dit point cela. Il dit seulement : « Ce que je conçois comme existant, n'existe pas *en réalité*. »

Mais notre contradicteur ne désarme pas encore. Il nous citera peut-être la prop. 7 de la deuxième partie de l'*Éthique* où Spinoza dit : « La substance pensante et la substance étendue est une et même substance, qui est comprise soit sous l'un soit sous l'autre Attribut. De même le mode d'étendue et l'idée de ce mode est une et même chose, mais exprimée de deux manières différentes . . . Par exemple, le

¹⁰⁹ *Ed. c.*, t. II, p. 13 et suiv.

cercle existant dans la nature et l'idée de ce cercle . . . est une et même chose ¹¹⁰. »

Or, en s'inspirant de ce passage, on pourrait nous dire: l'existence contenue dans l'idée de Dieu est identique à l'existence physique de Dieu. C'est pourquoi celui qui affirme que Dieu n'existe pas, commet une vraie contradiction. Car il nie explicitement ce qu'il affirme implicitement en prononçant le mot « Dieu ».

Qu'est-ce à dire ? À notre avis, cet argument porte à faux. En effet, dans la prop. 7 de la deuxième partie de l'*Éthique* il est question de l'identité respective des attributs et des modes: la pensée (*cogitatio*) est identique à l'étendue (*extensio*), l'idée au corps. Or dans notre cas il s'agit de tout autre chose. Il s'agit de savoir si l'existence « représentée » dans notre concept de Dieu peut être identique à l'existence réelle de Dieu. Or à cette question il faut répondre négativement. Ces deux existences ne peuvent pas être considérées comme identiques, car la première est un *mode* de Dieu, et la dernière est attribut, ou encore mieux, une somme infinie d'attributs ¹¹¹.

La critique que nous venons d'accomplir nous montre la faiblesse de l'argument *a priori* tiré de l'idée que nous avons de Dieu.

Cette constatation est très importante. Car l'argument en question est, aux yeux de Spinoza, le plus clair et le plus convaincant. Aussi revient-il constamment sous sa plume.

Mais il faut voir encore les autres arguments.

Commençons par le fondement sur lequel Spinoza a construit le deuxième argument. « S'il n'existe aucune raison ni aucune cause, nous dit-il, qui puisse empêcher quelque chose d'exister, celle-ci existe nécessairement ¹¹². » Or il n'existe aucune raison ni aucune cause qui puisse empêcher Dieu d'exister. Donc celui-ci existe nécessairement.

Le principe énoncé dans la majeure de cet argument est déduit par Spinoza d'un autre principe formulé de la manière suivante: « Il faut toujours indiquer une raison ou une cause pour laquelle quelque chose existe ou n'existe pas ¹¹³. »

¹¹⁰ *Ed. c.*, t. II, p. 90.

¹¹¹ Voir *Eth.*, I, déf. VI; *Lettre II* (p. 8).

¹¹² *Eth.* I, 11, Demonstr. (p. 53): « *id necessario existere, cuius nulla ratio nec causa datur, quæ impedit, quominus existat.* »

¹¹³ *Ibid.*, p. 52: « *... cuiuscumque rei assignari debet causa seu ratio, tam cur existit quam cur non existit.* »

Ce dernier principe est parfaitement clair lorsqu'il s'agit de la conduite morale. Il faut, de fait, se bien garder de rien affirmer ou nier sans raison. C'est, en somme, un principe de prudence. Il exprime la profonde pensée du célèbre *gnomon*: « *Quidquid agis, prudenter agas, et respice finem.* » Car affirmer ou nier, c'est toujours une action. Or nous devons toujours agir prudemment.

Mais appliquons ce principe aux créations de la nature. Tout « ce qui n'existe pas » a-t-il vraiment une cause au même titre que le jugement par lequel nous nions quelque chose ?

Personne, croyons-nous, ne le prétendra. Le jugement dont il s'agit ici est une réalité positive. Mais « ce qui n'existe pas » est une négation de la réalité, c'est un « néant relatif », pour nous servir de la terminologie leibnizienne. Comme tel, il ne peut être l'effet d'aucune action positive, puisqu'on ne saurait admettre une action dont le terme serait un néant.

Spinoza a très bien vu le problème. Aussi a-t-il eu soin d'ajouter au mot « cause » le mot « raison ». La non-existence de quelque chose dans le monde ne doit pas être l'effet d'un pur hasard, elle doit avoir une raison suffisante.

Sur ce point nous sommes parfaitement d'accord avec Spinoza. C'est seulement l'application de ce principe qui nous paraît laisser à désirer. En effet, Spinoza déduit de ce principe la conclusion suivante: « S'il n'est aucune raison ou aucune cause qui puisse empêcher quelque chose d'exister, celle-ci existe nécessairement. » Vraiment suffit-il seulement de démontrer que rien « n'empêche » l'existence de quelque chose pour que nous soyons en droit de dire qu'elle existe effectivement ? Prétendre cela n'est-ce pas admettre ce qui constitue l'essence du fameux sophisme « *Cornutus* » du philosophe Eubulides: « *Quod non perdidisti, habes . . .* » ? Pour prouver l'existence de quelque chose il ne suffit pas de démontrer que rien ne « l'empêche ». L'exclusion d'un empêchement, c'est seulement une « condition » nécessaire. Mais la condition nécessaire, ce n'est pas encore une cause. Spinoza aurait-il poussé sa distraction jusqu'à confondre ces deux choses ?

De quelque manière que nous devions répondre à cette question, il est incontestable que le principe invoqué par Spinoza n'est vrai que

dans la supposition qu'il s'agit d'une chose déjà existante en acte ou, au moins, en puissance (en tant qu'il existe une cause déjà déterminée à la produire !).

Mais avec cette supposition que devient l'argument en faveur de l'existence de Dieu ? Quelle valeur peut-il encore avoir ? Aucune. Car d'après les règles de la logique, la seule conclusion admissible est la suivante : « Donc Dieu existe, *s'il existe déjà en acte, ou, au moins, en puissance . . .* » Mais comme on ne peut sans contradiction concevoir Dieu existant seulement *en puissance*, la première alternative s'impose : « Dieu existe, *s'il existe* » [!]

Mais la faute que nous venons de signaler n'est pas la seule que nous trouvons dans l'argumentation de Spinoza. Celui-ci suppose comme allant de soi que l'on ne saurait jamais trouver, dans la notion de « l'Être absolument infini et le plus parfait », rien qui le pût rendre impossible¹¹⁴. Or cette supposition n'est pas aussi évidente que Spinoza le croit. Expliquons cela en deux mots.

Le Dieu de Spinoza est constitué par la *multitude infinie* d'attributs infinis¹¹⁵. Or voyons-nous vraiment comment la pensée et l'étendue (seuls attributs divins connus de nous selon Spinoza) peuvent constituer un même Être, comment une *multitude infinie* d'attributs peuvent être identiques les uns aux autres, alors qu'il confesse expressément ne les point connaître ?

La philosophie du temps de Spinoza admettait aussi, il est vrai, que Dieu possède toutes les perfections possibles. Mais elle avait soin d'ajouter qu'il ne les possède pas toutes formellement. Or, d'après Spinoza, c'est de cette dernière manière que Dieu posséderait tous les attributs.

Spinoza affirme « ne voir » aucune raison pourquoi les attributs infinis puissent être incompatibles entre eux. Mais « ne voir » aucune incompatibilité entre certaines choses, ce n'est pas, à coup sûr, « voir » comment ils s'accordent. Aussi la possibilité dont nous parle Spinoza est-elle purement « négative ». Elle est bien différente, avouons-le, de la possibilité que nous remarquons dans la notion du triangle à laquelle Spinoza en appelle souvent. Ici nous « voyons » que les élé-

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

¹¹⁵ Voir *Eth.*, I, déf. VI.

ments du triangle s'accordent parfaitement entre eux, nous saisissons positivement la possibilité de leur union.

La seule attitude mentale à prendre en face de l'identité des attributs de Dieu, serait, pour Spinoza, de s'abstenir de tout jugement, de se taire. C'est seulement lorsqu'il aura prouvé apodictiquement l'existence de Dieu, Être infini, qu'il lui sera permis d'affirmer la dite identité. *Ab esse ad posse valet illatio* ! Certes, il ne verra pas encore peut-être le « comment » de cette identité. Cependant son jugement s'appuiera sur une base solide, sur un fait positif.

Passons au dernier argument *a priori* de Spinoza.

On peut l'énoncer sous la forme du syllogisme suivant: plus quelque chose possède de réalité, plus elle a en elle-même de puissance pour exister. Or l'Être absolument infini a une réalité infinie. Donc il a « en lui-même une puissance absolument infinie d'exister ». Or ce qui est tel, existe « absolument ». Donc Dieu existe.

Faisons quelques observations critiques. Commençons par la majeure. Elle est loin d'être aussi évidente que Spinoza le suppose. Nous comprenons bien que, par exemple, de deux murs faits du même matériel (par exemple du fer) celui dont les parois sont le plus épaisses, a normalement plus de résistance, « plus de puissance pour exister ». Mais prenons un autre exemple: l'homme vivant et la statue en bronze du même homme. C'est l'homme qui, de l'aveu de tous, possède le plus de réalité. Or il est loin d'avoir « plus de puissance pour exister ». Et si nous nous limitons au seul règne des vivants, il est communément admis que leur fragilité croît avec leur perfection: l'homme par exemple est beaucoup plus exposé au danger de mort qu'une plante !

Ce n'est pas tout. Dans les exemples cités tout à l'heure il est toujours question de la puissance de conservation dans l'existence: résistance à la destruction, résistance à la mort (s'il s'agit des vivants). Dans l'ordre de l'existence le principe énoncé dans la majeure devient fort embarrassant. En effet, l'expérience nous dit-elle vraiment que les choses qui ont plus de réalité arrivent plus facilement à l'existence ? N'est-ce pas plutôt le contraire qui paraît être vrai ? Il est plus facile de construire une cabane qu'un palais !

Cette objection a été bien remarquée par les adversaires de Spinoza. Celui-ci y fait une allusion expresse ¹¹⁶. La vérité est que les choses de la nature qui ont plus de réalité ne la doivent pas à leur « plus grande puissance d'exister », mais tout simplement à la *cause extérieure* qui les a produites. Elles n'y ont *en rien* contribué. Car comment pouvaient-elles le faire alors qu'elles *n'existaient pas* encore ?

De ce que nous venons de dire il faut déduire au moins ceci : le principe énoncé dans la majeure est loin d'être évident. Il faut prouver. Et Spinoza le fait.

La preuve est extrêmement simple. En effet, pour toute démonstration nous trouvons les paroles suivantes : « La démonstration apparaît de la IV^e définition ¹¹⁷ », c'est-à-dire de la définition de l'attribut.

Maintenant nous comprenons enfin le sens du principe en question. En effet, dans l'attribut, il n'y a pas de distinction réelle entre l'essence et l'existence. C'est pourquoi de deux êtres celui-là a plus d'existence qui a plus d'attributs. C'est clair.

Mais voici la difficulté que déjà les intimes amis de Spinoza et ses disciples ont fait valoir. Si votre principe est vrai — écrivait G. H. Schuller, le 25 juillet 1675, à son maître, — il faudrait admettre l'existence des « êtres constitués par deux, trois, etc., attributs », ce qui est absolument contraire à votre doctrine ¹¹⁸.

La réponse que Spinoza fait à cette objection mérite bien notre attention. Ce principe, dit-il, « nous le formons de l'idée que nous avons de l'Être absolument infini, et non de ce qu'il existerait ou pourrait exister des êtres possédant trois, quatre, etc., attributs ¹¹⁹ ».

Voilà maintenant le sens du principe énoncé dans la majeure de l'argument que nous sommes en train de discuter.

Mais ne sommes-nous pas ici dans un cercle vicieux ? On nous démontre l'existence de Dieu, Être absolument infini, par le principe déduit de cet Être, ou mieux, de l'idée de cet Être (la valeur objective de laquelle est en question ici) !

¹¹⁶ *Eth.*, I, 11 (p. 54).

¹¹⁷ *Eth.*, I, 9 (p. 51).

¹¹⁸ *Lettre* LXIII (p. 275). Voir aussi la *Lettre* VIII écrite par Simon de Vries à Spinoza le 24 février 1663 (*éd. c.*, t. IV, p. 41).

¹¹⁹ *Lettre* LXIV (p. 278).

Nous considérons encore le reste de l'argument de Spinoza: la mineure et la conclusion. Les voici: l'Être absolument infini a en lui-même une puissance infinie d'exister. Donc il existe.

Ici nous serons bref. L'argument, on le voit bien, est notoirement *ontologique*. Il passe indûment de l'ordre logique à l'ordre réel. Ce que nous avons dit plus haut lorsque nous discussions l'argument précédent nous dispense de plus amples explications.

Concluons: tous les arguments *a priori* de Spinoza en faveur de l'existence de Dieu ne nous paraissent posséder aucune force probatoire.

C. LES ARGUMENTS « A POSTERIORI ».

Nous les avons déjà exposés plus haut. Ici il convient de noter que les deux premiers arguments *a posteriori* ne se trouvent que dans les *Princ. Phil.* Or nous savons fort bien, nous l'avons noté, que cet ouvrage est loin d'exprimer la vraie pensée de Spinoza. Par ailleurs, ces deux arguments *a posteriori* s'accordent mal avec les principes fondamentaux du système spinoziste. Montrons-le brièvement.

Quant au *premier* de ces deux arguments — celui qui déduit l'existence de Dieu du *seul* fait que nous trouvons *en nous l'idée de Dieu*, — il a contre lui la théorie des idées d'abord esquissée à grands traits dans *l'Amendement de l'Intelligence*, puis amplement développée dans *l'Éthique*. Il y a en nous, y lisons-nous, un grand nombre d'idées dont la vérité n'est nullement garantie: telles sont notamment les idées inadéquates¹²⁰. Seules les idées adéquates jouissent du privilège d'infailibilité¹²¹. C'est pourquoi pour prouver l'existence de Dieu, il ne suffit plus tout simplement d'en appeler au fait que l'idée de Dieu existe en nous¹²². Il faut encore nécessairement que cette idée soit adéquate, autant dire, claire et distincte.

L'autre argument *a posteriori* — celui qui conclut l'existence de Dieu du *fait* même que nous, qui avons l'idée de Dieu, *existons réellement*

¹²⁰ *Eth.*, II, 41 (p. 122-123); II, 42 (p. 123).

¹²¹ Spinoza note dans le Scolie de la prop. 47 (*Eth.* II) que « l'essence infinie de Dieu et son éternité sont connues de tout le monde ». Mais c'est qu'il suppose alors que nul esprit humain n'est privé de « l'idée adéquate » de Dieu (voir *Demonstr.* de la même proposition).

¹²² « Celui qui n'a pas une vraie connaissance du triangle ne sait pas que ses trois angles sont égaux à deux droits. De même, celui qui conçoit confusément la nature de Dieu, ne voit pas que la nature divine est inséparable de l'existence » (*Tr. Th. Pol.*, ch. VI, *Annotatio* VI, p. 252; *De l'Amendement de l'Intelligence*, t. II, p. 20, 30).

— suppose comme allant de soi qu'on ne saurait procéder à l'infini dans les causes. Or Spinoza admet expressément dans son *Éthique* que toute chose finie reçoit l'existence et la détermination à l'action d'une autre cause, et que cette série des causes est infinie¹²³. Ce n'est pas encore tout. L'être qui a besoin d'être continuellement « conservé » dans son existence est un être « contingent ». Or Spinoza a banni de son système toute idée de contingence. Il est vrai que dans ses écrits principaux, Spinoza parle aussi de la « conversation » des choses dans leur existence. Mais loin de pouvoir servir comme preuve de l'existence de Dieu, elle est, au contraire, déduite par Spinoza de la notion de Dieu comme un corollaire¹²⁴.

Le seul argument *a posteriori* que nous trouvons dans l'*Éthique* est le suivant: Si moi, qui suis pourtant fini, existe nécessairement, comment Dieu, Être infini, pourrait-il ne pas exister? Nous l'avons développé plus haut.

Le fondement de cet argument, note Spinoza, est le même que celui des arguments *a priori*. Seulement sa structure logique est différente. En effet, dans cet argument on fait appel à l'expérience. Dans les arguments *a priori* on procède par l'analyse des idées.

Passons à quelques remarques critiques. Tout d'abord, comment Spinoza a-t-il démontré que les êtres finis existent « nécessairement »? Point essentiel dans l'argumentation, puisque c'est sur lui que se fonde la conclusion.

L'expérience à laquelle Spinoza en appelle ici nous montre seulement que les choses finies viennent à l'existence indépendamment de leur propre volonté et de leur concours effectif. Mais cela nous autorise-t-il déjà à dire qu'elles existent « nécessairement »?

Voyons maintenant comment il établit que les êtres finis existent « nécessairement ».

Il le fait en alléguant l'axiome 1^{er} et la proposition 7 du 1^{er} livre de l'*Éthique*. Dans le premier passage nous lisons: « Tout ce qui existe, existe en soi ou dans un autre (*Omnia, quæ sunt, vel in se*

¹²³ *Eth.*, I, 28 (p. 69).

¹²⁴ *Eth.*, I, 24, *Cor.* (p. 67): « *Hinc sequitur...* » Voir *Eth.*, II, 10, *Scol. post Cor.* (p. 93-94); *Tr. Pol.*, ch. II, § 2 (t. III, p. 276), § 7 (p. 278).

vel in alio sunt). Dans un autre: « Le propre de la substance est d'exister. »

Or ces deux assertions considérées en elles-mêmes excluent-elles l'hypothèse de la contingence des êtres finis ? Sans pouvoir exister par leur propre vertu, ne pourraient-ils pas exister grâce au vouloir d'un autre Être ?

Mais nous savons bien quel sens Spinoza donne à ces assertions: la substance est inconcevable sans une existence réelle; elle est unique et éternelle. Tout ce qui n'est pas substance existe en elle comme son mode nécessaire. Pour le « contingent » il n'y a point de place. Si, donc, j'existe, mon existence n'a rien de contingent, elle est absolument nécessaire.

Prenant pour point de départ cette dernière assertion, Spinoza en déduit l'existence de Dieu par le raisonnement *a fortiori*: Si Dieu n'existait pas nécessairement, il faudrait dire que les êtres finis sont plus puissants que l'Être infini. Ce qui est évidemment (*ut per se notum*) absurde !

La conclusion est tirée logiquement des prémisses. Toutefois l'argument est sans valeur. Car le point de départ, comme nous avons vu tout à l'heure, est arbitraire.

Pour procéder méthodiquement il fallait s'abstenir, dans la majeure, de qualifier de « nécessaire » l'existence des êtres finis. Il fallait se contenter tout simplement de dire: « Il existe des choses finies, l'expérience en fait foi. » Or, pour expliquer ce fait, il faut une raison proportionnelle, une cause suffisante. Celle-ci ne peut se trouver ni dans ces mêmes choses finies (puisqu'il ne dépend point d'elles de se donner l'existence), ni dans d'autres êtres finis, quelque longue que l'on suppose leur série. Car même si elle était infinie, elle ne changerait rien à la nature foncière de chaque être fini qui la constitue¹²⁵: il reste toujours incapable de se donner l'existence. Ainsi toute cette série serait suspendue au néant, si l'on n'admettait pas quelque Être existant par soi, *a se*.

Mais de cette manière nous voilà en plein dans l'argument classique tiré de la *contingence*.

¹²⁵ Spinoza a très bien vu ce point. Voir *Lettre XII* (p. 61-62).

Avant de conclure notre article, faisons encore la dernière observation. Une des raisons pour lesquelles on ne saurait légitimement prouver l'existence de Dieu par le miracle, est pour Spinoza la considération suivante: quelque grand que puisse être le fait nommé « miracle », il est toujours limité. Or le fait limité, pour être produit, n'exige point une cause illimité, Dieu. Une cause finie suffit.

Si ce raisonnement était vraiment valable, tous les arguments classiques en faveur de l'existence de Dieu seraient à rejeter. C'est qu'ils prennent tous leur point de départ dans quelque « fait naturel ». Or on ne saurait jamais trouver un fait « infini » dans la nature !

Pour prouver l'existence de Dieu, il suffit de démontrer qu'il existe une cause première, absolument indépendante de quoi que ce soit.

Que cette cause soit « infinie » au sens propre du mot, on le prouve par d'autres arguments.

Paul SIWEK, S.J.

professeur à l'Université Fordham, New-York.

Bibliographie

Compte rendu bibliographique

MARTIN JUGIE, A.A. — *Où se trouve le christianisme intégral ? Essai de démonstration catholique.* Paris, Lethielleux, 1947. 23 cm., XXVI — 276 p.

Le R. Père Jugie pense que la méthode classique de démonstration de la véritable Église, au moins telle qu'elle est présentée communément par les apologistes catholiques, se prête suffisamment au reproche d'arbitraire que plusieurs lui adressent de nos jours. C'est cette constatation qui l'a amené à esquisser, en ce volume au titre suggestif, une *méthode historique*, qui, reposant « sur des faits précis et des témoignages irrécusables », échapperait au reproche d'arbitraire et serait de nature à convaincre particulièrement les Orientaux dissidents. Il s'agit d'une amplification de la *via primatus*, en y ajoutant d'autres éléments d'ordre historique qui caractérisaient avec le primat de l'Évêque de Rome, successeur de saint Pierre, le christianisme des neuf premiers siècles. Quatre chapitres bien nourris, où se révèle encore une fois la maîtrise de l'auteur en Théologie orientale, sont consacrés au développement de la démonstration dite historique. Un cinquième chapitre présente une critique constructive de la démonstration par les quatre notes.

Il n'est, certes, pas bien évident jusqu'à quel point la position classique est dépassée par cette nouvelle méthode, comme d'ailleurs le R. P. lui-même semble s'en douter (p. 263-264). L'on pourrait aussi se demander si un tel minimum des traits essentiels mérite le titre engageant de *christianisme intégral*. Et nous ne pensons pas que les « doctores » voudront partager facilement l'avis de l'auteur au sujet de la *priorité* de la démonstration catholique sur la démonstration chrétienne.

Toutefois on doit être fort reconnaissant au R. Père Jugie pour la publication de cet essai, qui vient s'insérer discrètement mais avec autorité dans le mouvement actuel de revision des positions théologiques, et qui sera, sans aucun doute, un excellent guide d'apologétique pratique auprès de nos frères séparés d'Orient. Peut-être y aurait-il lieu, dans une prochaine édition, de nuancer davantage certaines expressions à propos de la théorie des deux glaives au moyen âge. Ce n'est pas en abondant dans leur sens, croyons-nous, que nous aurons raison de nos adversaires.

A. JOPPOLO, o.m.i.

L'enjeu d'une controverse théologique

L'ampleur des récentes controverses où l'on remet en question les problèmes les plus fondamentaux sur la nature, les méthodes et le progrès de la théologie, n'aura pas manqué d'attirer l'attention sur cette nouvelle crise de croissance due à un regain d'activité dans la recherche, après la halte douloureuse de la dernière guerre. Mais la tentative de rapprochement que l'on s'efforce d'accomplir entre théologie et science, ne risque-t-elle pas d'aboutir à une impasse ?

Nous ne prétendons pas reprendre ici les diverses phases des disputes soulevées en ces dernières années ; mais nous croyons profitable de relever, dans le cours de l'argumentation, certaines affirmations et précisions qui ressortissent à la nature même de la théologie et dont la discussion franche et pondérée peut amener un vrai progrès d'intellection et de sain renouvellement dans les études théologiques¹.

Là, sans doute, serait le vrai remède aux nouveautés et aux déviations d'une littérature pseudo-scientifique qui prétend faire figure de « théologie nouvelle » ou de théologie « adaptée aux besoins de notre époque et aux conceptualisations des philosophies contemporaines », tout en vidant de son contenu le dogme et la véritable théologie. À dessein, nous voulons ignorer toute cette littérature de mauvais aloi, qui, sous le couvert de la clandestinité, s'acharne inconsciemment à dévoyer les esprits par des enseignements subversifs, en marge de l'autorité établie².

¹ Il est à regretter que ces controverses entre de savants théologiens aient malheureusement résulté parfois en contre-offensives violentes, peu respectueuses des personnes et des intentions. Vouloir, par ailleurs, confiner le débat à une querelle entre ordres religieux, institutions d'enseignement ou chapelles doctrinales, accuse une méthode simpliste dont l'injustice peut être flagrante. L'intervention du P. Boyer, s.j., à propos du livre du P. de Lubac, dans *Gregorianum*, 1947, p. 378-395, et les mises au point du P. Flick, s.j., dans *Gregorianum*, 1947, p. 555-564, démontrent bien que l'enjeu du débat se situe au-dessus de tous les intérêts particuliers.

² « Tant qu'il ne s'agit que de divergences et de discussions de théologiens, nous ne nous émouvons pas. Nous n'ignorons pas le domaine de liberté que l'Eglise reconnaît jusque dans les sciences sacrées et nous apprécions autant que quiconque les conquêtes de lumière intellectuelle, les heureuses adaptations d'une apologétique sou-

CRISE EN THÉOLOGIE.

En son introduction à l'opuscule *Dialogue théologique*, le père Bruckberger souligne le point fondamental en litige:

Le débat auquel ces lignes introduisent prend toute sa valeur si on considère en effet qu'il porte sur le caractère rigoureusement scientifique de la théologie, sur les liens de causalité formelle qui unissent les principes de la foi aux moindres conclusions de la théologie. [. . .] Il [le débat] est limité dans les circonstances de personne, mais important car il met en cause la nature scientifique de la théologie et par là même sa puissance à la fois de continuité et d'assimilation³.

Par suite des résultats multipliés de la science contemporaine et de l'opposition sans cesse accrue entre la doctrine chrétienne et les philosophies modernes, le problème et l'union de la foi et de la science se pose de nos jours avec plus d'acuité. Un auteur s'est essayé, en ces dernières années, à décrire les causes de ce dualisme éprouvé par tant de croyants, sans toutefois incriminer directement l'Église:

Ce douloureux état de fait n'est, à vrai dire, que la rançon de l'effort généreux et pur dans son principe par lequel elle [l'Église] sut, au moyen âge, condescendre aux besoins d'une humanité soucieuse de trouver un terrain d'entente entre les « modernes » revendications de sa raison et les exigences de sa foi. Seules les infirmités des hommes, les abus de la scolastique, les vaines disputes de l'École, l'excessive systématisation de la pensée, détournant de leur but ses intentions véritables, ont contribué à épaissir avec le temps entre elle et ses enfants un rempart d'incompréhension dont elle est la première victime et qu'elle entendait d'abord renverser⁴.

Ne retrouvons-nous pas ici l'écho des réclamations de plus en plus tapageuses non seulement de chrétiens qui ont perdu le sens des formules doctrinales, mais aussi d'un groupe imposant de penseurs attentifs à sonder l'opinion de l'élite intellectuelle et qui pressent la théologie de se renouveler, de s'adapter? Plus équilibré, mais non

cieuse d'une audience des esprits et d'une emprise sur les âmes. Mais confondre les procédés de méthode avec le fond doctrinal, toucher consciemment ou non au dépôt révélé, le contredire, le restreindre, le transformer par suite d'opinions, d'hypothèses ou de systèmes incompatibles avec les vérités de foi elles-mêmes, tels que le péché originel, ou la Rédemption du Christ, l'Eucharistie, c'est l'œuvre d'*intellectuels dévoyés* et apparemment inconscients du trouble qu'ils jettent dans les esprits et du climat malsain qu'ils créent et entretiennent dans le peuple chrétien » (M^{sr} PIGUET, évêque de Clermont, dans *L'homme nouveau*, n° 11, 1^{er} mai 1947.

³ M. LABOURDETTE, M.-J. NICOLAS, R.-L. BRUCKBERGER, *Dialogue théologique*, 1947, p. 12 et 17.

⁴ L. BARJON, *Retour aux sources de la vraie connaissance, la «Mystique de la Terre» du Père Poucel* dans les *Etudes*, fév. 1946, p. 288-229.

moins exigeant, est le témoignage de théologiens et d'écrivains sérieux, apostoliques, impatients de reconquérir à la foi un monde qui s'en détourne irrévocablement :

Or, il faut bien l'avouer en commençant, et d'autant plus volontiers que nous dirons ensuite que l'avenir est plein de promesse, ce grand appel des esprits et des âmes qui demandent une pensée chrétienne vivante fait sentir d'une manière plus aiguë, et cette fois-ci décisive, ce que l'enseignement théologique ou apologétique ou exégétique actuel présente trop souvent d'insuffisant. Si l'on demande à la théologie d'être présente au monde de la pensée, c'est sans doute qu'elle en était absente. Le P. de Montcheuil le notait dans un de ses cours de l'Institut catholique : « En maniant les vérités les plus valables et les plus actuelles, la théologie donne une impression d'absence et d'irréel⁵. »

Sans relever l'équivoque d'un tel jugement, qui consiste à imputer en bloc à la théologie les insuffisances ou les travers de certains théologiens, nous avouons qu'il faudrait être bien aveugle pour ne pas reconnaître que la situation de fait présente une grave menace à la foi chrétienne. Mais comment assigner à chacun sa part de responsabilité, alors que tant de facteurs de dissension s'ajoutent encore aux oppositions apparemment les plus irréductibles. Contentons-nous de noter quelques-uns des plus sérieux reproches que l'on adresse à la théologie et d'examiner certaines suggestions de redressement.

QUELQUES GRIEFS⁶.

Un premier reproche adressé à la théologie scolastique, c'est d'être arriérée, d'être fermée, étrangère aux catégories modernes de la pensée :

Le monde qui est le sien est le monde immobile de la pensée grecque où sa mission a été d'incarner le message chrétien. Cette conception garde une vérité permanente et toujours valable en tant du moins qu'elle consiste à affirmer la décision de la liberté de l'homme où la transformation par lui de ses conditions de vie ne sont pas un commencement absolu par lequel il se crée lui-même, mais la réponse à une vocation de Dieu dont le monde des essences est l'expression. Mais, par ailleurs, elle ne fait aucune place à l'histoire. Et, d'autre part, mettant la réalité dans les essences plus que dans les sujets, elle ignore le monde dramatique des personnes, des universels concrets transcendants à toute essence et ne se

⁵ Jean DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, dans les *Etudes*, avril 1946, p. 5.

⁶ Ces griefs formulés par divers auteurs sont groupés ici pour donner une vue d'ensemble du malaise théologique dont nous parlons. Nous ne songeons aucunement à rendre solidaires tous et chacun des auteurs cités.

distinguant que par l'existence, c'est-à-dire non plus selon l'intelligible et l'intellection, mais selon la valeur et l'amour, ou la haine⁷.

On reproche également à la scolastique de s'exprimer en une langue momifiée, conceptualisée, incompréhensible pour nos contemporains, sériant en catégories la complexité du réel et isolant en champs clos l'humain et le divin:

Enrobée dans cette gangue de concepts morts et desséchés qui tombent des lèvres de ses maîtres, jamais la doctrine qu'on lui [Poucel] propose ne saurait devenir sa part. Quelque chose ici ne cadre pas, qui paralyse en lui l'élan d'une adhésion libre et sincère. Les vérités qu'on lui entonne n'entrent qu'avec ennui dans la forme d'une intelligence dès longtemps rebelle à s'assimiler l'indigeste pain des « idées claires ». Son tempérament d'artiste ne peut réussir à s'accomoder d'une philosophie rationnelle qui découpe en catégories un univers dont sa ferveur acclame l'unité mystérieuse et vivante. Pourtant, le croyant qui vit en Poucel ne peut se déclarer forfait. Par delà donc le langage des doctes, qui l'obscurcit en la proposant, il en appelle à la vérité⁸ !

Et comment ne pas souffrir avec Poucel de voir, par suite du retard de notre enseignement dogmatique et moral à suivre l'évolution d'un monde emporté vers l'avant en une marche irrépressible, s'entretenir l'équivoque qui éloigne tant d'esprits d'une vérité apte entre toutes pourtant à combler leur attente, mais dont ils méconnaissent l'ardent visage pour les accoutrements dont ils la voient affublée⁹ ?

On accuse encore la pensée chrétienne et la théologie de n'être pas adaptée aux problèmes du siècle:

Or trop nombreux sont les chrétiens — voire les théologiens — qui s'imaginent le contraire et qui mettent l'immutabilité chrétienne dans les éléments humains du christianisme. Leur pensée chrétienne demeurant, par suite, celle qui correspondait à l'état des problèmes de générations qui sont depuis longtemps dans la tombe, n'intéresse plus les générations présentes¹⁰.

On reproche enfin à la théologie scolastique d'être figée dans la vision fixiste d'un univers en évolution:

[La Somme] de saint Thomas exposait les données de la Révélation dans le cadre de la représentation antique du monde sous sa forme aristotélicienne. Représentation spatiale géocentrique, représentation temporelle cyclique. La révolution copernicienne brisa les sphères de cristal de cet Univers aristotélicien. Il a fallu plusieurs siècles pour que l'ensemble des

⁷ Jean DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée chrétienne*, dans les *Etudes*, avril 1946, p. 14.

⁸ L. BARJON, *Retour aux sources de la vraie connaissance*, la «Mystique de la Terre» du Père Poucel, dans les *Etudes*, fév. 1946, p. 219.

⁹ L. BARJON, *ibid.*, p. 219.

¹⁰ M^{re} BRUNO DE SOLAGES, dans *Esprit*, août-sept. 1946, p. 221.

théologiens s'y rallie, tellement cela troublait leurs habitudes et leur posait de problèmes, apparemment insolubles, qui ne nous préoccupent pourtant plus guère aujourd'hui. Voici qu'après la représentation de l'espace, c'est celle du temps que vient bouleverser, depuis un siècle, la révolution darwinienne. Il n'est pas étonnant que ce changement des perspectives auxquelles la pensée humaine était habituée depuis des siècles se heurte à quelque résistance¹¹.

Et l'on invite la théologie scolastique ou la théologie tout court, puisque celle-là semble bien définitivement dépassée, à se construire une nouvelle vision du monde :

Il est sûr que le moment est venu où il faudrait, en utilisant les enrichissements considérables que les sciences, les descriptions phénoménologiques, les événements historiques ont apportés depuis cinquante ans et qui existent à l'état de fragments, travailler à construire une nouvelle vision du monde, comme l'on fait un Proclus, un Thomas d'Aquin, un Hegel¹².

À ce formidable réquisitoire nous ne saurions nier tout fondement. Mais est-il vraiment nécessaire de tirer une caricature de la théologie scolastique pour la mieux dénigrer ?

Il est indéniable que tout essai de conceptualisation et de systématisation dans un domaine aussi complexe que celui de la théologie s'expose à négliger certains aspects caractéristiques du réel. Mais faut-il en conclure que tout système, tôt ou tard, est entièrement vieilli et dépassé, qu'il doit céder le pas à une nouvelle synthèse plus conforme aux aspirations et conceptualisations propres à chaque âge ou soi-disant culture humaine ? En outre des conclusions garanties par la Révélation, certaines données rationnelles, certains principes philosophiques ne conservent-ils pas une valeur indépendamment de toute nouvelle mentalité¹³ ? Et la théologie scolastique, telle que formulée par saint Thomas, ne représente-t-elle pas « l'état vraiment scientifique de la pensée chrétienne¹⁴ » ?

[Cette dernière affirmation] n'implique aucun dédain pour ce qui l'a précédée ; on ne le mettra jamais assez en valeur, et la synthèse thomiste la première en bénéficiera ; cela n'implique pas davantage que l'enseignement de saint Thomas doive être simplement répété en sa teneur littérale : il n'est que trop vrai qu'il resterait inaccessible à beaucoup, et il est bien certain

¹¹ M^{sr} BRUNO DE SOLAGES, dans le *Bull. litt. eccl.*, oct.-déc. 1947, p. CIV.

¹² Jean DANIELOU, *La vie intellectuelle en France*, dans les *Etudes*, sept. 1945. p. 253.

¹³ M.-M. LABOURDETTE, et M.-J. NICOLAS, *L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique*, dans la *Revue thomiste*, 1947, n° III, p. 465.

¹⁴ *Dialogue théologique*, p. 35.

qu'on se priverait de beaux et authentiques progrès dus au travail ultérieur des penseurs chrétiens [et non chrétiens]. Mais il reste que ces progrès, sous peine de ruiner leur propre base, supposent l'édifice antérieur, le continuent, mais ne le détruisent ni ne le remplacent; ils sont le prolongement d'une synthèse, ils ne sont pas une reprise totale, recomposant d'après les catégories de la pensée moderne une nouvelle « représentation » du monde, toutes celles qui ont précédé ayant irrémédiablement vieilli ¹⁵.

Cette intégration et assimilation progressive de tous les apports dûment constatés et scientifiquement catégoriés des découvertes et approfondissements humains requiert un soin minutieux. Mais le penseur chrétien, le théologien conscient de sa responsabilité ne saurait s'y dérober.

Serait-on justifié, cependant, de procéder à tâtons, d'expérimenter sans, au préalable, prévoir l'aboutissant normal des voies nouvelles où l'on s'engage ? Il serait désastreux, sous couleur de nouveauté et dans le but parfaitement légitime de satisfaire aux besoins des âmes, de recourir à des expédients qui tendraient à ruiner toute idée d'un savoir théologique systématisé. Examinons brièvement les divers panacées que l'on nous propose en toute bonne foi.

COÏNCIDER AVEC LE RÉEL.

Ce que l'on exige de la scolastique, ce n'est rien moins que « d'assouplir ses cadres objectifs jusqu'à retrouver la vie », de se « prémunir contre la sclérose formelle et le matérialisme » qui guettent constamment le philosophe « objectif ¹⁶ ».

À l'exemple de leur seul Maître, le Christ, les philosophes et les théologiens scolastiques ne gagneraient-ils pas à coïncider par la vie avec le réel, à l'éprouver aussi profondément que possible, à s'attacher à le saisir dans ses aspects concrets, pour ne passer qu'ensuite à l'objectivation, aux généralités et aux définitions ? Ils retrouveront ainsi la grande tradition de la pensée chrétienne qui s'est développée sur les deux plans de l'objectivité et de la subjectivité, vérifiant toujours celle-ci par celle-là ¹⁷.

Confronté avec les dangers de la crise présente et les échecs lamentables des idéologies les plus actuelles, on invite les chrétiens à « unir

¹⁵ *Dialogue théologique*, p. 35-38.

¹⁶ R. TROISFONTAINES, *Existentialisme et pensée chrétienne* dans la *Nouv. Rev. Théol.*, mars-avril, 1946, p. 169.

¹⁷ *Ibid.*, p. 169.

l'immense mais naïve espérance qui soulève le marxisme, et le désespoir lucide qui fait la grandeur de l'existentialisme¹⁸ ».

Il faut, d'une part, qu'ils [les chrétiens] aient l'audace intellectuelle d'assumer toutes les richesses du monde moderne, toutes ses irrévocables acquisitions: le progrès scientifique, l'approfondissement métaphysique, la découverte de la sociologie . . . Il faut d'autre part qu'ils construisent une vision chrétienne du monde, une théologie et une anthropologie axée sur l'Écriture et sur les Pères de l'Église et qui utilise les catégories qui sont celles de la pensée contemporaine. Ici, certes, tout un travail commence à s'amorcer où viennent converger la théologie mystérique de dom Casel, le renouveau de l'exégèse typologique qui retrouve l'unité des deux Testaments, les travaux de théologie spirituelle. Tout ceci nous soulève d'une immense espérance, mais nous fait prendre aussi conscience d'une grande responsabilité. Si les chrétiens savent le comprendre, ils apporteront à notre monde qui se cherche les réponses qui pourront le sauver¹⁹.

Ces perspectives d'unité chrétienne, de renouveau spirituel sont magnifiques en soi, et nous voudrions pouvoir partager l'immense espérance (bien naïve, celle-là) qui animent certains penseurs chrétiens dont le but est de concilier dans une même foi les systèmes philosophico-économiques les plus inconciliables avec la religion²⁰. Et l'on affirme que seuls les hommes qui uniront la flamme des saints aux lumières du savant pourront aider au « travail amorcé ».

Les générations précédentes ont accumulé des matériaux: il s'agit maintenant de construire. Il faut que se lève pour cela des hommes joignant à un sens profond de la tradition chrétienne, à une vie de contemplation qui leur donne l'intelligence du mystère du Christ, un sens aigu des besoins de leur temps et un amour brûlant des âmes de leurs frères, des hommes d'autant plus libres à l'égard de toutes les formes humaines qu'ils seront liés plus étroitement par le lien intérieur de l'Esprit²¹.

Dans cette crise où s'affrontent les courants intellectuels les plus contradictoires, les dogmatismes les plus radicaux, ce que l'on espère, « c'est bien un nouveau moyen âge autour d'un saint Thomas moderne²² ».

¹⁸ Jean DANIELOU, *La vie intellectuelle en France*, dans les *Etudes*, sept. 1945, p. 253.

¹⁹ *Ibid.*, p. 253-254.

²⁰ Malebranche y avait déjà songé dans H. GOUHIER, *La Vocation de Malebranche*, p. 161.

²¹ Jean DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse* dans les *Etudes*, avril 1946, p. 21.

²² L. BARJON, dans les *Etudes*, fév. 1946, p. 230.

Respectueuse de notre raison, l'Église ne saurait cependant s'assujettir au destin nécessairement éphémère de toute construction humaine. Nos systèmes peuvent s'écrouler; sa vérité demeure immortelle. Aujourd'hui, où le monde de la logique ancienne, dont sut un temps s'accomoder sa doctrine, commence à révéler ses points d'usure, où de nouveaux besoins se font sentir, ne saurait-elle, renouvelant le geste qui sauva l'homme au moyen âge, consentir aux adaptations prudentes, mais généreuses, qui seules lui permettront de rester entendue? Nul doute que s'il renaissait parmi nous, le Docteur angélique, fidèle en cela avec lui-même, et ne craignant point de paraître au seul regard superficiel désavouer son œuvre ancienne, ne se sentisse à nouveau pressé de rétablir les ponts coupés entre l'intelligence humaine et les divines réalités²³.

Cette entreprise de renouveau, d'adaptation, personne ne s'est encore résigné à l'entreprendre sur un plan global, mais on discerne bien ici et là quelques sondages, quelques essais pour combler l'abîme que l'on déplore entre le monde et la foi, entre l'esprit scientifique et la doctrine de l'Église.

Le P. Daniélou caractérisait les traits marquants de la pensée religieuse contemporaine par un retour aux sources biblique, patristique et liturgique; par un enrichissement au contact de la pensée contemporaine; par un engagement dans l'œuvre de l'édification du Corps du Christ:

Renouvelée aux sources profondes de la vie religieuse, vivifiée par son contact avec les courants de la pensée contemporaine, la théologie doit, pour être vivante, répondre enfin à une troisième exigence: elle doit tenir compte des besoins des âmes, être animée par un esprit d'apostolat, être engagée tout entière dans l'œuvre de l'édification du Corps du Christ²⁴.

Si nous saisissons bien sa pensée, le P. Daniélou rejoint ici les trois catégories de la pensée contemporaine: l'historicité, la subjectivité, la communauté, suivant lesquelles, à son avis, la théologie devra s'aligner pour remodeler une vision chrétienne de l'univers²⁵.

LE SENS DE L'HISTOIRE.

Il faut se réjouir de l'intérêt grandissant accordé aux études bibliques et aux sciences auxiliaires, telles l'archéologie, l'ethnologie, la philologie, la critique littéraire; sciences indispensables pour situer et comprendre le récit inspiré.

²³ *Ibid.*, p. 230-231.

²⁴ Jean DANIELOU, dans les *Etudes*, avril 1946, p. 17.

²⁵ *Ibid.*, p. 14.

Dans le domaine de la patristique, malheureusement moins exploré, des collections comme *Sources chrétiennes* et *Théologie*, manifestent un brillant effort d'intellection. Elles s'inspirent de cette idée qu'il y a plus à demander aux Pères que des « documents historiques, témoins de la foi des anciens » :

[Les Pères] ne sont pas seulement les témoins véritables d'un état de chose révolu; ils sont encore la nourriture la plus actuelle pour des hommes d'aujourd'hui, parce que nous y retrouvons précisément un certain nombre de catégories qui sont celles de la pensée contemporaine et que la théologie scolastique avait perdues ²⁶.

C'est sans doute à la redécouverte de ces catégories que s'emploient certains mouvements de retour aux Pères, comme la théologie kérygmatique en Allemagne et la théologie symboliste (retour à la symbolique des Pères) en France. Reconnaisant le « dessein positif et constructif » des récentes collections, *Sources chrétiennes* et *Théologie* :

[. . .] celui d'une théologie plus consciente à la fois de la richesse de ses sources, de la multiplicité de ses expressions historiques, des circonstances de son évolution et des réalités humaines les plus proches et les plus contemporaines ²⁷,

un critique ne pouvait se retenir, cependant, de signaler une déviation significative de la théologie positive, à laquelle les auteurs en question ne semblaient pas toujours échapper :

[. . .] ce que nous regrettons chez plusieurs d'entre eux, c'est que la mise en lumière des richesses de la tradition patristique ou l'effort pour trouver une formulation rajeunie y sont accompagnés d'une évidente dépréciation de la théologie scolastique ²⁸.

La méthode historique, en effet, se révèle de première nécessité dans le travail de recherche, mais encore faut-il la dégager de certains travers qui constituent ordinairement la « catégorie d'historicité », si chère à nos contemporains. Une méthode historique dont le principe et la finalité concourent à déprécier l'intelligence en son effort spéculatif, comme faculté du réel et de l'objectif, des valeurs intemporelles et nécessaires, ne pourrait que compromettre l'avancement de la science théologique. « La loi du savoir n'est-elle pas de respecter la légitime autonomie des méthodes ²⁹ ? »

²⁶ *Ibid.*, p. 10.

²⁷ *Dialogue théologique*, p. 26-27.

²⁸ *Ibid.*, p. 35.

²⁹ *Ibid.*, p. 42.

Mais s'il est vrai que l'activité intellectuelle soit une vie et que, par le concept grâce auquel elle s'actualise, elle atteigne, au milieu de tout un conditionnement subjectif de rapports logiques, la réalité extramentale (et il est bien évident que cette question n'est pas du ressort de l'histoire), toute idée exprimée offre un intérêt bien différent de celui de ses caractères historiques, elle appelle une appréciation d'un tout autre type: celle de sa vérité pure et simple. C'est là un jugement que l'histoire n'a pas à porter, encore qu'il ne soit souvent tout à fait bien porté que par qui connaît exactement l'histoire. Il se réfère à des critères d'un autre ordre³⁰.

Aussi, il faut se défendre d'une tendance déformante de l'esprit scientifique qui tend à vicier intrinsèquement la notion même d'histoire: le relativisme doctrinal au « sens fort d'une théorie, ou plus encore d'une attitude intellectuelle qui remplace la notion métaphysique de vérité spéculative par celle plus modeste de vérité historique comme expression plus ou moins complète de la mentalité, de l'expérience humaine d'une époque ou d'un groupe d'hommes³¹ ».

Ce qu'il faut demander à l'histoire, c'est la reconstruction vivante d'une doctrine au cours de sa croissance et de son évolution, c'est la délimitation des zones d'influence qui ont successivement aidé ou entravé sa marche, c'est la détermination approximative des éléments humains et contingents qu'elle s'est assimilée. Mais il ne faut pas demander à l'histoire de juger de la valeur objective d'une doctrine, de postuler une revision totale des acquisitions passées au nom d'une théorie évolutionniste de la vérité, d'incriminer toute synthèse, toute conceptualisation, sous prétexte « que l'esprit évolue, que toutes les notions sont forcément contingentes, et que la Vérité Divine doit aussi s'incarner successivement dans des systèmes de notions analogues les unes aux autres, qui se remplacent dans l'esprit des hommes³² ».

L'étude des Pères est indispensable à l'intellection de l'enseignement doctrinal de l'Église et nous fournit une source inépuisable de « nourriture vivante pour les âmes ». Mais dans l'intention de restituer un « certain nombre de catégories qui sont celles de la pensée contemporaine et que la théologie scolastique avait perdues », il ne serait pas justifiable de demander aux Pères, spécialement aux Pères grecs,

³⁰ *Ibid.*, p. 46-47.

³¹ *Dialogue théologique*, p. 43, A ce propos, voir également dans *Angelicum*, avril-sept. 1947, l'article du P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Vérité et immutabilité du dogme*, à la page 131 et suiv.

³² M.-J. NICOLAS, dans le *Bull. litt. eccl.*, janv.-mars 1947, p. 15.

« parmi tant de richesses qu'ils nous offrent, ce [. . .] qu'ils ont eu de moins bon », leur procédé et leur méthode d'exégèse figurative³³.

Il faut se garder également d'opposer théologie patristique et théologie scolastique, puisque l'une et l'autre furent guidées par un dessein bien différent :

[. . .] il n'est pas difficile de comprendre que le « *modus oratorius* » s'imposait aux Pères en raison des buts qu'ils poursuivaient et des circonstances dans lesquelles ils écrivaient. Pour la plupart, ils étaient des Pasteurs d'âmes chargés de subvenir avant tout aux nécessités immédiates de leur troupeau. Pour cela, ils composaient des sermons, des homélies, des commentaires scripturaires. Ils écrivirent des lettres à qui les consultait sur un problème de foi ou de conduite morale. Une hérésie survenait-elle, pour en défendre leurs fidèles ils s'efforçaient de la réfuter par l'Écriture, la Tradition ou par la raison. Qui ne voit que, dans ces divers cas, l'exposition de la vérité devait être toute commandée par les circonstances qui l'imposaient et par les destinataires qu'elle visait ? Ainsi s'expliquent les divers caractères de la théologie patristique, tous connexes avec le « *modus rhetoricus* ». Elle ne se présente pas à nous comme un corps de doctrine scientifiquement ordonné en fonction de Dieu. Ses exposés des différents dogmes sont le plus souvent fragmentaires ; l'auteur ecclésiastique, la plupart du temps, se souciait moins d'être complet que d'éclairer son auditeur ou son lecteur sur un point spécial³⁴.

Seules . . . intéressent la science les propositions par lesquelles les divers aspects de l'objet sont rendus présents à l'esprit. Lorsqu'on veut faire œuvre scientifique, il faut écarter tout ce qui n'a pour but que d'agir sur nos propres sentiments et ceux des autres, et l'auditeur n'est plus la fin à laquelle il faut adapter les arguments, et la manière de les présenter³⁵.

CURE DE SUBJECTIVITÉ.

Réclamer pour la scolastique une prise de vue plus large et plus profonde sur le réel, un intérêt plus marqué pour le subjectif, c'est, dans l'esprit d'un grand nombre, lui assigner une orientation existentialiste prochaine :

L'existentialisme offre à la scolastique l'occasion de se rajeunir en acceptant une cure de « subjectivité ». Notre époque en est friande. Pourquoi lui ferait-on grise mine ? À condition de ne pas s'y jeter à corps perdu et de ne pas dilapider un acquis séculaire d'« objectivité », n'est-ce pas même en quelque sorte un devoir³⁶ ?

« Profonde est assurément la tendance de beaucoup d'esprits contemporains à considérer toute expression conceptuelle ou imaginative

³³ *Dialogue théologique*, p. 121.

³⁴ M.-R. GAGNEBET, *Le problème actuel de la théologie et la science aristotélicienne d'après un ouvrage récent*, dans *Piacenza*, 1943, p. 34-35.

³⁵ *Ibid.*, p. 36.

³⁶ R. TROISFONTAINES, dans *Nouv. Rev. théol.*, mars-avril 1946, p. 169.

comme avant tout symbolique d'une vie intérieure, d'une expérience³⁷. » Nul doute que l'expérience vécue (surtout religieuse) offre un attrait séduisant à l'esprit attentif au comportement de chaque humain en face d'un système d'idées, à la valeur d'authenticité d'une doctrine vis-à-vis l'engagement de l'individu.

Comme l'essence « animal raisonnable » définit le minimum requis pour faire partie de l'humanité sans rien préjuger de ce que sera tel ou tel homme, le dogme définit la condition minimale exigée pour participer à l'intelligence chrétienne.

Mais chaque esprit doit ensuite accepter cette formule, la vivifier, en développer les conclusions concrètes pour sa vie et sa vision du monde. À partir du donné initial s'épanouit la spontanéité libre, génératrice des attitudes qui donnent leur véritable visage à la religion et à son expression. [. . .] Ainsi, forte de sa tradition qui conjugue les deux attitudes: objective et subjective, la pensée chrétienne est en état d'intégrer l'apport de l'existentialisme sans tomber, par engouement dans ses travers³⁸.

Mais à y regarder de près, comment ne pas se rendre compte qu'il ne s'agit là que d'une contingence en regard de la doctrine elle-même et de sa vérité; contingence de première valeur, si l'on veut, mais différenciée de l'un à l'autre et qui ne comporte qu'un bien faible dosage d'objectivité (au sens d'adéquation entre l'esprit et le réel³⁹). L'expérience, le témoignage, le comportement de l'individu construisant son propre objet⁴⁰ ou éprouvant la valeur d'authenticité d'une doctrine en sa propre vie, ont sûrement leur légitimité, mais la théologie, interprète des sources de la révélation et synthèse des données surnaturelles que nous découvrent l'Écriture et la Tradition, ne pourrait s'en contenter.

Avant de songer à « d'heureuses » adaptations, il serait opportun de se demander ce qu'est l'existentialisme:

³⁷ *Dialogue théologique*, p. 55.

³⁸ R. TROISFONTAINES, dans *Nouv. Rev. théol.*, mars-avril 1946, p. 170.

³⁹ « Nous ne pouvons donc que maintenir ce que nous avons dit en particulier en ce qui concerne la définition traditionnelle de la vérité *«adequatio rei et intellectus»*, la conformité du jugement avec le réel et ses lois immuables. Cette définition n'est pas chimérique, il ne faut pas lui en substituer une autre qui glisse vers le pragmatisme. Ce serait blesser mortellement l'intelligence; ce serait oublier que cette définition traditionnelle est supposée par tous les Conciles et requise pour l'immutabilité du dogme » (R. GARRICOU-LAGRANGE, *Vérité et immutabilité du dogme* dans *Angelicum*, avril-sept. 1947, p. 137-138).

⁴⁰ « Objet, en langage philosophique moderne, signifie ce qui est « construit » [. . .] » (M^{re} BRUNO DE SOLAGES, dans le *Bull. litt. eccl.*, janv.-mars 1947, p. 4).

Rejetant la valeur des concepts qui se réfèrent à des essences stables, opposée à toute vérité « de droit », cette philosophie (existentielle) ne peut être, comme le reconnaissent d'ailleurs explicitement certains existentiels, qu'un témoignage personnel, une interprétation du monde par un individu en situation bien déterminée, qui ne coïncide avec celle d'aucun autre ⁴¹.

Et si l'on cherche quel sera le centre ou le principe de cette interprétation du monde, il faut répondre que « pour les philosophes existentiels, la discipline de base est l'anthropologie », qui fait de « l'homme l'objet de sa considération privilégiée et qui étudie tout le reste en fonction de lui ⁴² ». Il ne faudrait pas oublier également que l'existentialisme « est réaction directe contre le rationalisme de Hegel, et même, il faut le reconnaître, contre toute conviction rationnelle d'une Providence ».

On peut maintenant saisir la teinte propre de cet humanisme par lequel nous avons caractérisé la philosophie existentielle; c'est un humanisme déçu, désespéré ou cynique, à tout le moins angoissé. L'homme se fait la mesure de toutes choses, mais comme les choses ne sont pas à sa mesure, on doit dire que toutes choses, dans leur réalité, lui échappent. Il peut bâtir une ontologie, mais ce sont alors les structures de son esprit qu'il projette sur l'existant, ou plus exactement les « conduites » de son comportement affectif, les « projets » de sa liberté ⁴³.

Comment ne pas voir l'opposition radicale de l'existentialisme à toute valeur absolue, même chrétienne, à toute acquisition objective (au sens scolastique du mot) dans le domaine philosophique, puisque, pour la majeure partie des existentialistes, seul le projettement extérieur d'une expérience réfléchie individuelle ne saurait compter.

Dans la construction d'une vraie synthèse théologique, qui est une connaissance scientifique de Dieu et du monde, la spiritualité ou, si l'on veut, « le climat spirituel » où elle est née, peut s'imposer comme facteur prédominant au stade de son élaboration. Mais ne faut-il pas apprécier une synthèse théologique, avant tout, dans ses éléments d'objectivité, dans l'interprétation authentique, non d'une expérience, mais du donné révélé, dans l'utilisation de principes philosophiques stables, dans sa présentation technique et scientifique ? Pourquoi refuser à la théologie scolastique, comme savoir scientifique, ce qu'on accorde à toute discipline humaine ?

⁴¹ J.-M. LE BLOND, *De l'existentialisme*, dans les *Etudes*, mars 1946, p. 337.

⁴² *Ibid.*, p. 337-338.

⁴³ *Ibid.*, p. 342.

En cela réside la richesse de la théologie de saint Thomas, qui, grâce à sa méthode rigoureuse et à ses cadres souples, permet d'intégrer toute véritable acquisition nouvelle, toute découverte authentique de la réflexion philosophique, faisant large place à tout progrès objectif.

Je crois à la théologie comme connaissance analogique, mais *scientifique* de Dieu. Beaucoup de Docteurs concourent à la construire. Saint Thomas, grâce à Aristote, mais encore plus peut-être grâce à tout son siècle et à la Tradition qui vivait en lui, réussit à établir les bases de la métaphysique que se cherchait la foi chrétienne, et la méthode de la Théologie scientifique. À cause de cela, sa théologie est privilégiée. Mais il faut plus que la métaphysique pour la Théologie. Il faut l'histoire, et la science, et la psychologie, et le Saint Esprit. Il faut aussi l'intelligence directe des textes de la Révélation. Voilà pourquoi la théologie de saint Thomas n'est pas complète, et elle ne sera sans doute jamais complète en aucun esprit particulier. Au fond le thomisme n'est entièrement vrai que s'il parvient à être universel sans perdre ses principes essentiels ⁴⁴.

Sur un autre plan, pour répondre au même besoin de l'esprit contemporain, on exige de la théologie une attention plus étroite donnée à la personne humaine, à sa liberté, à son rôle social: en somme, « une orientation communautaire ».

Cette constitution d'une théologie spirituelle, qui s'attache à étudier notre condition de fils de Dieu et spécialement à définir la vocation du laïc chrétien, se développe sur trois plans principaux. Sur le plan de la conduite individuelle d'abord. [. . .] Sur un second plan, les exigences des âmes ont provoqué un approfondissement considérable de la théologie et de la spiritualité du mariage. [. . .] Sur un dernier plan, enfin, la réflexion des théologiens doit s'exercer pour éclairer les chrétiens au niveau de leur action temporelle et singulièrement politique ⁴⁵.

Nous sommes parfaitement d'accord pour assigner à la théologie une influence prépondérante sur le plan concret de l'action humaine. Et nous ne pourrions jamais trop enseigner aux croyants l'importance de leur incorporation à la vie de l'Église et la nécessité de joindre leurs forces à celles de la hiérarchie dans un apostolat commun, exigence même de leur christianisme. Toutefois, une *théologie de l'action*, toute centrée sur le besoin des âmes, suppose et ne saurait supplanter, dans un but précis d'apologétique, un savoir de type

⁴⁴ M.-J. NICOLAS, dans le *Bull. litt. eccl.*, janv.-mars 1947, p. 17.

⁴⁵ Jean DANIELOU, dans les *Etudes*, avril 1946, p. 17-19.

scientifique, qui répond à la nature même de notre *habitus* intellectuel spéculatif ⁴⁶.

Dès qu'on subordonne l'activité de l'esprit à une fin d'ordre pratique, tout de suite on sacrifie cette œuvre parfaite de la raison: la science, par laquelle se réalise en nous la perfection des espèces étrangères, images de la divine perfection.

Le même danger menace en théologie tous ceux qui sont trop soucieux de fins immédiatement pratique dans l'étude de la science sacrée telles que l'édification personnelle, ou celle d'autrui, le ministère des âmes ou la prédication de la divine parole. [. . .] Donc que l'on perde de vue la finalité propre de la science, en théologie, on subordonne la recherche aux besoins de la controverse, ou de la prédication ou bien aux exigences de l'amour et de la contemplation qui en procède. Par le fait même, l'intelligence spéculative se trouve frustrée de son propre mode d'union à Dieu, ébauche imparfaite et lointaine, mais véritable ébauche de la vision divine. [Cette finalité essentielle du savoir théologique] exige que la théologie scientifique, toute tendue vers elle, se développe nettement distincte de toutes les autres connaissances qui ont Dieu pour objet ⁴⁷.

VISION COSMIQUE.

Aux catégories déjà mentionnées, d'après lesquelles nous devrions renouveler ou adapter notre théologie, nous ajouterons cette autre qui dans l'esprit de quelques penseurs est appelée à élargir notre horizon théologique et à nous faire pénétrer le vrai sens de l'histoire:

C'est le service qu'a rendu ici le P. Teilhard de Chardin que d'aborder audacieusement le problème et de s'efforcer de penser le christianisme en tenant compte des perspectives ouvertes par l'évolution. Quand bien même telle ou telle de ses vues nous apparaît contestable, son œuvre a été un ferment, caché mais agissant, dont l'influence sur la théologie de notre temps aura été considérable. Et les grandes lignes de son schéma, selon lequel l'histoire s'élève progressivement du monde de la vie à celui de la pensée, de celui de la pensée à celui du Christ, et qui rejoint d'ailleurs les vues des Pères, reste désormais acquise ⁴⁸.

⁴⁶ M.-R. GAGNEBET, dans la *Revue thomiste*, 1939, p. 114: « Autre chose est la théologie scientifique, autre chose est la vulgarisation, et autre chose aussi est la prédication. Les anciens distinguaient la logique de la science (Analytiques postérieures) la logique de la vulgarisation (Topiques) et la logique de la persuasion (Rhétorique). Il serait nécessaire qu'on se rappelle ces distinctions, surtout les deux premières quand on écrit un livre de théologie scientifique, et qu'on ne songe pas tant à l'adaptation des formules aux gens de notre époque qu'aux exigences techniques de la recherche intellectuelle. Alors on ne craindrait pas d'utiliser « cette méthode scolastique dont le magistère nous disait à la fin du siècle dernier qu'« elle reste parfaitement adaptée aux nécessités de notre temps et au progrès des sciences ».

⁴⁷ M.-R. GAGNEBET, *Le Problème actuel de la Théologie et la Science aristotélicienne d'après un ouvrage récent*, p. 270.

⁴⁸ Jean DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse dans les Etudes*, avril 1946, p. 15.

Et M^{sr} Bruno de Solages, prenant la défense du même Père, s'écriait:

Un autre nom, qui monte vers la gloire, est maintenant sur toutes les lèvres dès qu'on parle d'évolution spiritualiste, celui du R. P. Teilhard de Chardin. Savant paléontologue [etc.] ⁴⁹.

Sans nous laisser éblouir par les élans académiques de cette montée vers la gloire, nous nous poserons une seule question: de quoi s'agit-il ? M^{sr} Bruno de Solages veut bien nous renseigner: ce n'est pas le point de vue habituel du philosophe chrétien, c'est le point de vue du savant; mais ce n'est pas à proprement parler de la science, puisque dépassant le point de vue particulier à chacune des sciences:

Dans la mesure où l'on peut enfermer une pensée si moderne dans des cadres anciens, il faut dire que son point de vue fondamental est celui de ce qu'Aristote appelait la Physique et que les scolastiques appellent la Cosmologie. Il s'agit, regardant l'ensemble du réel, du point de vue objectif qui est celui de la science, d'en présenter un exposé systématique et d'en dégager les lois et les postulats essentiels jusques et y compris l'existence de Dieu ⁵⁰.

Si l'on cherche à quelles conclusions peut bien aboutir cette vue « télescopique » de l'univers, le P. Teilhard de Chardin nous renseigne lui-même en sa réponse à l'enquête de la revue *Esprit* sur *Monde chrétien et Monde moderne*:

Non seulement, à l'expérience, la Christologie traditionnelle se montre capable de tolérer une structure évolutive du Monde; mais encore, contrairement à toutes les prévisions, c'est au sein de ce nouveau milieu organique et unitaire, c'est à la faveur de cette courbure particulière de l'Espace lié au Temps, qu'elle se développe le plus librement et le plus amplement. C'est là qu'elle prend sa vraie figure. Les grands attributs cosmiques du Christ, ceux qui (plus spécialement chez saint Paul et saint Jean) Lui confèrent un primat universel et final sur la Création, ces attributs avaient bien pu s'accommoder d'une explication morale et juridique. Mais c'est seulement dans le cadre d'une Évolution qu'ils prennent leur plein relief: pourvu toutefois (condition vers laquelle tout justement incline la Science elle-même, dans la mesure où elle se décide à faire à l'homme sa place dans la Nature), pourvu, dis-je, que cette Évolution soit de type à la fois spirituel et convergent. Sous cette réserve, rien de plus facile, ni de plus tentant, que de chercher dans la Christogénèse révélée une explication dernière et un couronnement final à la Cosmogénèse des savants. Christianisme et Évolution: non pas deux visions inconciliables, mais deux perspectives faites pour s'emboîter et se compléter mutuellement. Au fond,

⁴⁹ M^{sr} BRUNO DE SOLAGES, *Discours de rentrée à l'Institut catholique de Toulouse*, dans le *Bull. litt. eccl.*, oct-déc. 1947, p. CVII.

⁵⁰ *Ibid.*, p. CVII-CVIII.

cette alliance n'était-elle pas inscrite depuis longtemps dans les trouvailles instinctives du langage parlé ? « Création », « Incarnation », « Rédemption », ces mots mêmes, de par leur forme grammaticale, n'évoquent-ils pas l'idée d'un processus, plutôt que celle d'un geste local ou instantané ⁵¹ ?

Pour le P. Teilhard, il n'y a pas de doute que cette vision évolutive du « Cosmos » ne supprime définitivement « la barrière qui depuis quatre siècles n'avait pas cessé de monter entre Raison et Foi ».

Finie l'ancienne opposition entre mobilistes et immobilistes. Désormais catholiques et non-catholiques coïncident par leur foi de base en un Progrès de la Terre [. . .] L'Évolution est fille de la science. Mais en fin de compte, c'est peut-être bien la foi au Christ qui sauvera demain en nous le goût de l'Évolution ⁵².

Il ne faudrait pas trop demander à l'auteur, suivant la remarque de M^{sr} Bruno de Solages, car celui-ci ne se préoccupe guère de remettre à l'étude, par suite de sa vision cosmique, les problèmes de philosophie et de théologie impliqués par cette reconstruction évolutive.

Qu'on ne cherche donc point en ces pages — écrit l'auteur [le P. Teilhard] — une *explication* mais seulement une *Introduction à une explication du Monde*. Établir autour de l'homme, choisi pour centre, un ordre cohérent entre conséquents et antécédents, découvrir, entre éléments de l'Univers, non point un système de relations ontologiques et causales mais une loi expérimentale de récurrence exprimant leur apparition successive au cours du Temps: voilà et voilà simplement ce que j'ai essayé de faire ⁵³.

Il ne serait pas facile de résumer en quelques lignes les diverses phases de cette évolution universelle, que l'auteur a entrepris de décrire en divers articles ⁵⁴ et qui ne laisse tomber aucun détail (pas même l'ère du machinisme, le chômage généralisé et la bombe atomique). Nous ne voulons aucunement contester au P. Teilhard le droit de pousser ses recherches biologiques, géologiques, cosmologiques et paléontologiques. Mais nous ne saisissons pas bien comment cette vision évolutive de l'univers puisse « scientifiquement » porter son procédé d'observation sur des entités aussi peu observables par le savant que

⁵¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, dans *Esprit*, août-sept. 1946, p. 255.

⁵² *Ibid.*, p. 256.

⁵³ Cité par M^{sr} BRUNO DE SOLAGES, dans le *Bull. litt. eccl.*, oct.-déc. 1947, p. CVIII.

⁵⁴ Voir *Etudes*, avril 1945, mai 1946, sept. 1946; *Cahiers du Monde Nouveau*, août-sept. 1946, *Un grand événement qui se dessine: La Planétisation humaine*.

le surnaturel, le Corps mystique, le Christ, l'esprit, la personne humaine, puisque « sa dialectique est essentiellement phénoménologique ⁵⁵ ».

Qu'il y ait dans la marche de l'humanité vers Dieu, un progrès, une montée, une finalité, une orientation vers un terme supérieur qui ne saurait être, dans l'économie actuelle de la Rédemption, que la vision béatifique, c'est le propre de la sagesse théologique de le constater, de l'analyser; mais à moins d'erreur d'optique, de dépassement, je ne vois pas que la méthode phénoménologique puisse y atteindre pour en tracer une vue d'ensemble.

Dans la courbe de l'évolution tracée par le R. P., nous aimerions pouvoir déceler sous l'enveloppe littéraire certaines précisions indispensables, faute de quoi ses schèmes risquent fort de prêter à équivoque. À le lire, on se prend facilement à concevoir que l'esprit pourrait bien procéder d'un resserrement de cellules dans « la plus complexe des Molécules » sur la « Planète Terre », suivant sa « Table de la Complexité », formant ainsi le système nerveux, qui prenant conscience (?) de lui-même (par la montée corrélatrice du psychisme de la cérébralisation) parvient au stade de l'esprit ⁵⁶. Et à son tour, le surnaturel, que postule l'unité supérieure de la biosphère et de la noosphère, ne serait-il pas l'aboutissant ultime normal de la Planétisation humaine qui s'achèverait dans « du Personnel » ?

Qu'est-ce à dire sinon que, en fin de compte, la planétisation de l'humanité suppose, pour s'opérer correctement, — en plus de la Terre qui se resserre, — en plus de la pensée humaine qui s'organise et se condense un troisième facteur encore; je veux dire la montée sur notre horizon intérieur de quelque centre cosmique *psychique*, de quelque pôle de conscience suprême, vers lequel convergent toutes les consciences élémentaires du monde, et en qui elles puissent s'aimer: *la montée d'un Dieu* ⁵⁷.

Ce que le P. Teilhard devrait nous indiquer clairement, car pour nous, croyants, le problème comporte bien quelque intérêt, c'est la nature du principe de finalité qui régit l'évolution totale de son

⁵⁵ « Le P. Teilhard se place toujours au point de vue scientifique, sa dialectique est essentiellement phénoménologique » (BRUNO DE SOLAGES, dans le *Bull. litt. eccl.*, avril-juin, 1947, p. 68).

⁵⁶ Voir *Études*, mai 1946, p. 157-158. Même la note de la page 158 ne saurait nous contenter; la *loi expérimentale de récurrence* ne serait-elle pas un heureux substitut de l'analyse ontologique des causes ?

⁵⁷ Voir *Études*, mai 1946, p. 166.

Cosmos. Ce principe est-il intrinsèque ou extrinsèque à la matière et au mouvement ? Nous aimerions également connaître quelle place il accorde aux coupures généralement admises en toute saine évolution et aux phénomènes singuliers qui apparaissent ordinairement comme des commencements absolus : la vie organique, le psychisme de la sensation, l'origine de l'esprit.

Ce que nous serions satisfaits de connaître, car un chrétien en cette matière a bien le droit de s'inquiéter quelque peu, c'est la signification, en cette évolution généralisée, de certaines entités bien concrètes, de certains faits historiques de premier ordre, comme la création de l'âme, le péché originel, l'incarnation du Fils de Dieu, l'Église ; une vision historique évolutive de « type spiritualiste et convergent » qui veut être une interprétation totale de l'univers, ne saurait ignorer ces faits garantis par la Révélation et qui souffrent assez difficilement le traitement évolutionniste⁵⁸. L'authenticité de cette vision cosmique n'aurait, semble-t-il, de solidité qu'en supposant que ces problèmes, certifiés et solutionnés grâce à une lumière supérieure, ne perdent rien de leur signification, par suite de leur inclusion en ces schèmes.

Nous ne rendons pas le P. Teilhard responsable de certaines thèses sur le péché originel, le polygénisme, l'Église, qui semblent bien s'inspirer de semblable vision évolutive spiritualiste ; mais ne serait-il pas plus confortable pour la foi du chrétien d'assurer clairement, suivant l'enseignement du magistère infaillible, l'interprétation de ces données révélées, avant que de les intégrer en une telle synthèse ?

Parlant de science et d'évolution, on ne devrait jamais oublier un principe de première valeur :

Plus une explication sera dépendante des théories scientifiques, et plus vite elle risquera d'être périmée⁵⁹.

Encore une fois, « la loi du savoir, n'est-elle pas de respecter la légitime autonomie des méthodes⁶⁰ » ?

⁵⁸ Voir GARRIGOU-LAGRANGE, dans *Angelicum*, avril-sept., 1947. p. 136 : « Quant au problème de l'évolution, il importe de bien distinguer le domaine des hypothèses scientifiques proposées à l'examen, c'est-à-dire celui des apparences sensibles, et le domaine de l'être, qui est celui de la métaphysique, où il faut admettre une intervention spéciale de Dieu pour la production de la vie végétative, de la vie sensitive, et de la vie intellectuelle. A plus forte raison en faut-il une toute spéciale pour produire en l'homme la vie de la grâce. »

⁵⁹ H. RONDET, s.j., dans la *Nouv. Rev. théol.*, avril-mai 1940, p. 406.

⁶⁰ *Dialogue théologique*, p. 42.

CONCLUSIONS.

L'enseignement théologique s'est constitué graduellement à partir des données de la Révélation et des explications fournies par la Tradition, en faisant siennes les valeurs de la raison humaine, empruntant à la mentalité de chaque époque des concepts souvent inadéquats et engainés dans une langue elle-même en progrès. De son côté, l'esprit humain, toujours ouvert à de nouvelles perspectives dans les divers domaines de la philosophie, de l'histoire et des sciences d'observation, s'est enrichi continuellement de valeurs permanentes et d'acquis définitifs, mais aussi, il serait absurde de ne pas le reconnaître, d'idées contingentes et partiellement inutilisables, qui, prises inconsidérément, menacent de compromettre les découvertes les plus authentiques. Le problème constant du théologien sera donc d'utiliser, dans l'intellection de son propre objet et l'application à de nouvelles déductions, une systématique jamais achevée, toujours tendue vers de nouvelles conquêtes. Progrès et échecs se confronteront sans cesse, tant que l'intellect du théologien ne débouchera pas sur la vision intuitive de Dieu même.

Mais pour assurer dans l'esprit du penseur chrétien la hiérarchie de ses multiples connaissances, qui procèdent toutes de sa double ouverture sur le réel intégral, foi et raison, il faut délimiter clairement le champ respectif de la théologie et des autres connaissances humaines garantir à chacune son objet propre, sa méthode et sa certitude. Faute de reconnaître pratiquement cette distinction fondamentale, on aboutirait inconsciemment, même avec les meilleures intentions apostoliques, à l'abdication des valeurs les plus hautes, étrangères de soi à toutes les fluctuations de la recherche scientifique expérimentale.

Une seconde distinction à maintenir de toute nécessité, c'est la double fonction de la théologie, considérée soit comme savoir spéculatif, soit dans son application pratique pour fin d'apostolat. Si la théologie, comme connaissance scientifique de Dieu, est légitime, elle doit se développer indépendamment de toute finalité prochaine autre que la connaissance elle-même. Notre souci de reconquérir à la théologie une place de choix dans l'audition des esprits modernes doit donc se défendre de la considérer d'abord comme une technique d'amorce à la conversion ou un procédé de vulgarisation même scientifique. On

sera donc justifié de parler d'adaptation aux besoins nouveaux, quand il s'agit de communiquer aux autres le fruit de son étude; mais il ne pourrait être question d'adapter la théologie elle-même à des idéologies et à des philosophies, incompatibles avec ses principes les plus essentiels. Et à ce propos nous lisons dans le discours du saint-père aux RR. PP. Jésuites:

Quodsi iidem apprime fidem debent colere, debent etiam accuratam perfectamque scientiam sibi adipisci et, præclara sui Instituti vestigia secuti, doctrinarum progressus, quantum possunt et quomodo possunt, sectari, id sibi persuasum habentes, se hoc itinere, quamvis aspero, plurimum ad maiorem Dei gloriam et ad ædificationem Ecclesiæ conferre posse. Insuper suæ ætatis hominibus, sive ore sive scriptis, debent ita loqui, ut intelligenter et libenter audiantur. Ex quo id infetur, ut in proponendis et proferendis quæstionibus, in argumentationibus ducendis, in dicendi quoque genere deligendo, oporteat sui sæculi ingenio et propensioni sapienter orationem suam accomodent. At quod immutabile est, nemo turbet et moveat⁶¹.

Dans sa présentation, la doctrine de l'Église doit donc s'efforcer de répondre aux besoins du monde moderne; mais comme telle, la théologie ne doit obéir qu'à ses lois propres dans son développement. Et nous ajouterons sur ce dernier point, puisque le pape lui-même nous invite à le faire, que le vrai progrès ne s'accomplira que par une fidélité constante à saint Thomas. Rappelant comment l'Église ne craint pas le progrès des sciences, mais le favorise de toute façon, le souverain pontife disait à propos des problèmes fondamentaux de la science et de la foi, de leurs mutuelles relations, du développement des dogmes:

De hac re quæritur, an videlicet quod S. Thomas Aquinas ædificavit, ultra et supra quolibet tempus una compositis et compactis elementis, quæ omnium temporum christianæ sapientiæ cultores suppeditaverant, solide rupe innitatur, perpetuo vigeat et valeat, catholicæ fidei depositum efficaci præsidio etiam nunc tueatur, novis quoque theologiæ et philosophiæ progressibus securo usui et moderamine sit. Id sane Ecclesia asserit, cum id sibi persuasum habeat hoc itinere ad veritatem cognoscendam et solidandam tuto procedi. Ideo Constitutione Apostolica «Deus Scientiarum Dominus» . . . edita, ipsa memoratam præscriptionem Codicis iuris Canonici confirmavit⁶².

⁶¹ A.A.S., 1946, p. 384-385.

⁶² A.A.S., 1946, p. 387-388. A propos de la philosophie de saint Thomas, le pape déclarait à M^{sr} l'évêque de Nancy: « Nous avons lu nous-mêmes (car nous nous tenons au courant), dans certains écrits, qui circulent en cachette, qu'elle est enterrée. Comment peut-on dire pareille chose? Elle reste toujours la philosophie de l'Eglise. Le Droit-Canon fait un devoir de l'enseigner, ainsi que les constitutions pour les études ecclésiastiques. Les sciences font beaucoup de progrès, il faut s'en féliciter,

Une dernière remarque s'impose: « Il ne peut être question de théologie nouvelle. » C'est là l'expression même de la pensée du pape, en termes très catégoriques, telle qu'affirmée en plusieurs circonstances. De son entretien avec le souverain pontife, M^{re} l'évêque de Nancy rapportait ces directives très claires:

Il [le saint-père] nous demande de rester attachés à la vérité chrétienne, seule capable de sauver les valeurs humaines. Cette vérité il faut l'adapter aux besoins des âmes de notre temps. Mais il n'y a pas pour cela de « Théologie nouvelle » — nous l'avons dit deux fois, a dit le Pape, nous pensons l'avoir fait clairement —, quand nous parlons d'adaptations aux idées modernes, poursuit le Saint-Père, nous entendons par là des explications pour mettre les vérités dogmatiques, les certitudes théologiques à la portée des esprits qui ne les comprennent plus. Mais les principes ne changent pas. La vérité est immuable ⁶³.

Ce qu'un article récent de l'Osservatore Romano commentait ainsi:

Atteggiamento retrivo e ardentismo avventuriero non sono di marca cattolica, anche se possono appartenere allo stile di alcuni studiosi. La Chiesa non esige dai Teologi di essere infallibili, ma chiede che siano intelligenti e prudenti. Pur troppo, la discrezione, che San Benedetto diceva madre delle virtù, è come l'oro che tutti apprezzano ma non tutti posseggono.

E' grave constatare che alcuni sono meno preoccupati d'imparare, cioè di prender possesso scientificamente dei tesori acquisiti alla scienza teologica, che di costruirselà con metodi soggettivi e più o meno arbitrari: più fascinati dalla novità que dalla verità, più soddisfatti di quello che possono costruire con le proprie mani, que di ricevere il dono divino presentato dalla Chiesa.

Si parla di evoluzione, di poligenismo, di ecumenismo ecc. con tale facilità accondiscendente a ipotesi e novità scientificamente non controllate, da non far onore alla scienza cattolica ⁶⁴.

En somme ce qu'il faut demander à la théologie, ce n'est pas d'être adaptée, mais d'être vraie ⁶⁵. Et pour bien comprendre les exi-

se servir des résultats acquis. La philosophie en cherchera les causes premières, les pénétrera de ses principes. Mais elle n'a pas à changer » (cité dans *La Pensée catholique*, 1948, n° 5, p. 54).

⁶³ Cité dans *La Pensée catholique*, 1948 n° 5, p. 54. Dans le discours aux RR. PP. Jésuites le pape disait encore: « Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione », « de nova theologia » quæ cun universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura nunquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur, quid fiet de nunquam immutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate ? » (*A.A.S.*, 1946, p. 385).

⁶⁴ Mariano CORDOVANI, *Verità e novità in Teologia* dans *Osservatore Romano*, 15-16 mars, 1948.

⁶⁵ « La préoccupation capitale de la théologie n'est pas de fournir aux esprits une doctrine *adaptée*, mais une doctrine *vraie*, car il est des doctrines parfaitement intelligibles, parfaitement adaptées et parfaitement fausses. Méditons ces énergiques

gences de la vérité, relisons ces lignes d'un éminent théologien et prince de l'Église, qui a su manifester une admiration profonde pour saint Thomas, sans pour cela renier quoi que ce soit de la vérité:

Faisons revivre en toutes ses exigences et avec toutes ses exclusions l'amour de la vérité; surtout à une époque comme la nôtre, où cet amour étouffe sous le matérialisme, le positivisme, le subjectivisme des idéalistes et des volontaristes, qui perdent de vue que c'est dans la vérité que notre volonté doit se conformer à celle de Dieu. L'amour sincère de la vérité ne saurait nuire de soi à la charité, il la favorise, il la nourrit; lui seul peut conduire à la véritable union des esprits. L'union ferme des cœurs ne saurait s'asseoir sur un certain pragmatisme de convention, sur un débonnaire opportunisme doctrinal. La paix dans le domaine intellectuel, au sein de l'Église, ne sera stable et durable qu'à la condition de suivre les directions de l'Église, *magistra veritatis*, quand elle nous dit: *Ite ad Thomam*⁶⁶.

Maurice GIROUX, o.m.i.

paroles de S.S. Pie XII: « On a donné récemment au christianisme, s'il veut conserver quelque importance et dépasser le point mort, de s'adapter à la vie et à la pensée moderne . . . Quelle erreur! qui cache bien l'illusion d'esprits superficiels » (J.-M. SIMON, o.m.i., *À propos de la Théologie nouvelle*, dans *La Pensée catholique*, 1948, n° 5, p. 53).

⁶⁶ Cardinal J.-M. Rodrigue VILLENEUVE, o.m.i., *Quelques Pierres de Doctrine*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1938, p. 172.

L'habitus des principes spéculatifs et la syndérèse

La métaphysique thomiste reconnaît à la base de la spéculation rationnelle l'intellect des premiers principes dans l'ordre spéculatif et la syndérèse dans l'ordre pratique. Le problème que nous soumettons présentement à la discussion porte sur leur distinction essentielle: Faut-il n'admettre à l'origine de toute la connaissance intellectuelle humaine qu'un seul habitus que l'on pourrait dénommer simplement *intellect des principes*, ou bien, faut-il en admettre deux, spécifiquement distincts entre eux, dont le premier, en raison de sa dignité, retiendrait le nom d'*intellect des principes*, et l'autre pourrait garder le nom que la scolastique médiévale lui a assigné, c'est-à-dire, la syndérèse ?

Certains thomistes contemporains¹ ont cru trouver dans les textes du Docteur Angélique des arguments, en faveur de l'unité spécifique et soulever un doute sur la thèse de la distinction que nous croyions traditionnelle et qui se réclame de Jean de Saint-Thomas².

Un premier argument proposé table sur le nombre des vertus intellectuelles d'après le 6^e livre de l'*Éthique à Nicomaque*³; elles y sont énumérées au nombre de cinq par Aristote: la sagesse, la science et l'intellect des principes pour la connaissance spéculative, l'art et la prudence pour la connaissance pratique. Cette division fut non seulement commentée par saint Thomas⁴, mais souvent reprise par lui et intégrée dans ses œuvres personnelles⁵. Or la distinction dont nous parlons s'accorde difficilement avec ce tableau des vertus. Si elle existait, le saint docteur parlerait tout simplement de six vertus intellec-

¹ R. P. Léonard LEHU, O.P., *La Raison, Règle de Moralité*, Paris 1930, p. 144-145, R. P. Julien PÉCHAIRE, C.S.Sp., *Intellectus et Ratio selon saint Thomas d'Aquin*, Ottawa 1936, p. 229, n° 1.

² *Cursus theologici*, In 1^{am} 2^a, q. 62, d. 16, a. 2, éd. Vivès, t. 6, p. 459, *Cursus phil. thom.*, *Logica*, II, q. 26, a. 1, éd. Reiser, t. 1, p. 794.

³ Ch. 3.

⁴ Lectio 3.

⁵ E. g. 1^a 2^a, q. 5.

tuelles. Les nombreuses discussions des XII^e et XIII^e siècles sur la syndérèse ⁶ lui avaient suffisamment donné l'opportunité d'étudier la question laissée dans l'obscurité par le Stagirite, et, s'il y a vraiment distinction, quoi de plus facile que de l'affirmer ?

En plusieurs textes de ses œuvres, le Docteur Angélique semble parler d'un seul habitus des principes. Ainsi dira-t-il au 2^e livre des *Sentences*, d. 33, q. 1, a. 1: « Talis virtus *intellectus* vocatur secundum quod est in speculativis, quæ [il semble bien que soit la même] etiam secundum quod est in operativis *synderesis* dicitur. » De même dans la 2^a 2^m, q. 49, a. 2 ad 1^m: « Oportet quod ratio prudentiæ ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis [à bien remarquer l'utilisation du singulier]: quia naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica . . . » Ces textes ne laissent-ils pas entendre l'unité de l'habitus par lequel l'intelligence perçoit et les premiers principes de l'ordre spéculatif et ceux de l'ordre pratique ?

La question vaut la peine d'être serrée de près et d'être examinée tant du point de vue de la pensée de saint Thomas manifestée par ses textes que du point de vue strictement doctrinal. Tel sera en effet l'objet de notre enquête et l'ordre que nous suivrons.

Sans autre préambule, nous abordons la question de la pensée de saint Thomas telle qu'elle se manifeste dans le texte de ses œuvres, et quoique nous n'ayons pas trouvé d'endroit où il traite la question pour elle-même, nous croyons pouvoir, pour les raisons qui vont suivre, accorder nos préférences à la thèse de la distinction des deux habitus.

1. La syndérèse, dans les œuvres du saint docteur ⁷, fait l'objet d'une enquête toute spéciale, distincte de toute recherche sur l'habitus des principes spéculatifs, et ce non seulement dans les œuvres où la controverse tient une plus grande place, mais dans la *Somme* où il se montre plus serein et où il nous expose une pensée déjà passée au crible de nombreuses discussions.

⁶ Voir les articles de dom Lottin dans la *Revue néo-scholastique de Philosophie*, 1926-1928.

⁷ *In 2 Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3; d. 39, q. 3, a. 1, *De Veritate*, q. 16; *Summ. Theol.*, 1^a, q. 79, a. 12.

2. En chacune de ses études sur la syndérèse, il établit un parallèle entre l'ordre spéculatif et l'ordre pratique et conclut toujours à l'existence d'un habitus des principes premiers dans l'ordre pratique *semblable* (il ne dit jamais *identique*) à l'intellect des principes dans l'ordre spéculatif.

3. Dans ces textes, saint Thomas assigne à la syndérèse ses fonctions propres qui se réduisent à deux: 1° connaître immédiatement et infailliblement les vérités qui sont à la source de tout raisonnement de l'intelligence pratique; 2° inciter au bien et murmurer contre le mal. Or ces fonctions ne sont jamais assignées, dans les textes qui portent ex professo sur la syndérèse, à un habitus qui serait identique à l'habitus des principes spéculatifs.

4. Si nous relevons des passages où saint Thomas parle des deux habitus *ad modum unius*, nous en trouvons qui laissent entendre la pluralité. Ainsi lisons-nous dans la 1^a 2^e, q. 53, a. 1: «Hujusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt . . . » Or il nous semble plus facile d'expliquer les textes où le maître parle au singulier dans l'hypothèse de la distinction, que de justifier l'emploi du pluriel dans l'hypothèse de l'unité. Dans le premier cas, le singulier s'explique facilement à cause de l'unité générique, tandis que dans le second cas, il faut faire appel à un élément d'ordre accidentel.

5. L'argument fondé sur le 6^e livre de l'*Éthique* nous semble plus difficile à réfuter. Toutefois un examen attentif peut nous en manifester les justes limites. Même en admettant que cette division en cinq vertus intellectuelles proposée par Aristote et acceptée par saint Thomas est parfaitement fondée en raison et opérée en vertu de différences essentielles, cela ne dispense pas de tenir compte des lois de l'analogie lorsqu'il est question de préciser le contenu de chaque partie de la division. Ainsi, dans le tableau, la science nous est proposée comme un habitus de l'intellect spéculatif, et cependant, saint Thomas admet l'existence de sciences pratiques⁸. Par contre, l'art est une vertu de l'intellect pratique, et toutefois, certains arts ont pour fonction de par-

⁸ In *Eth.*, lib. 1, lect. 1.

faire l'intellect spéculatif⁹. Enfin, la sagesse est la plus haute perfection de l'intellect spéculatif, et pourtant, la prudence est une certaine sagesse, aux yeux de saint Thomas¹⁰. Si l'analogie peut jouer pour nous faire saisir le sens de cette division en ce qui concerne les autres vertus intellectuelles, ne doit-elle pas être utilisée lorsqu'il s'agit de l'intellect des principes ? Nous croyons que les deux habitus sont ici désignés selon leur notion générique, mais plus particulièrement l'intellect des principes spéculatifs comme réalisant par antonomase la notion d'intellect des principes, tandis que la syndérèse, habitus de l'intellect pratique y entre en vertu de sa similitude avec l'habitus des principes spéculatifs, et en tant qu'elle en est l'extension dans l'ordre de la production d'une œuvre.

* * *

Examinons, en second lieu, la question du point de vue strictement doctrinal. Trois arguments retiendront notre attention : la raison d'être de chaque habitus, l'intelligibilité de leurs objets respectifs et l'intervention de la volonté dans l'adhésion de l'intelligence en chaque cas.

Si la raison d'être propre de l'habitus des principes spéculatifs et de la syndérèse est différente, n'avons-nous pas un premier signe de leur distinction essentielle ?

Concédon's immédiatement qu'une raison commune explique leur nécessité. L'intelligence humaine doit évoluer selon un mode rationnel dans la conquête de la vérité. Or, au point de départ de ses démarches, elle se trouve comme une table rase sur laquelle rien n'a encore été écrit : ni idée ni jugement ne se trouvent en elle pour servir de principes à ses raisonnements. Et cela aussi bien dans l'ordre pratique que dans l'ordre spéculatif. Ses idées premières lui viendront donc de l'extérieur par l'intermédiaire des sens et de l'intellect agent ; ses jugements primitifs seront élicités sous la pression objective des idées premières. Pour cette raison commune, le Docteur Angélique place la syndérèse à l'origine de la raison pratique afin d'habiliter l'intel-

⁹ 1^a 2^m, q. 57, a. 3 ad 3^m. 2^a 2^m, q. 47, a. 2 ad 3^m. *Sup. Boet. de Trin.*, q. 5, a. 1 ad 3^m.

¹⁰ 2^a 2^m, q. 47, a. 2 ad 1^m.

ligence à la perception des principes de la connaissance pratique, à l'instar de l'habitus des principes dans la raison spéculative.

Toutefois, une différence se manifeste au regard attentif dans le rôle que chacun des deux habitus est appelé à jouer relativement à la perfection de l'intelligence. L'intellect des principes spéculatifs a pour raison d'être simplement et uniquement la perfection de l'intelligence dans la considération de la vérité. Son acte propre consiste dans l'adhésion aux propositions évidentes par elles-mêmes afin d'assurer à l'intelligence une certitude infaillible dans toute autre considération scientifique ou sapientielle par voie de raisonnement — certitude basée uniquement sur l'évidence de l'objet et proportionnée à l'inclination naturelle de l'intelligence pour le vrai. — Sa raison d'être n'est pas le bien d'une œuvre quelconque, mais uniquement le bien de l'intelligence. La raison d'être de la syndérèse comporte un élément nouveau. Il ne s'agit pas en effet pour elle uniquement de parfaire la faculté dans la perception du vrai, mais de la rendre apte, d'une façon embryonnaire, à diriger l'agir et le faire des autres facultés. Son but spécifique n'est donc pas le bien de l'intelligence, mais déjà en germe le bien d'une œuvre à réaliser. Aussi, saint Thomas nous dit-il que son acte propre est de stimuler au bien et de murmurer contre le mal ¹¹.

* * *

Lorsqu'il est question d'habitus intellectuels, le critère le plus immédiat d'unité et de distinction spécifique à invoquer, c'est l'intelligibilité de l'objet: y déceler une diversité essentielle, c'est trouver un signe de distinction spécifique entre les actes et les habitus qui y sont ordonnés. Faut-il admettre une telle diversité entre l'objet de la syndérèse et l'objet de l'habitus des principes spéculatifs ?

Pour y répondre, il faut distinguer les éléments communs dans l'intelligibilité et les éléments distinctifs.

L'un et l'autre jouissent d'une évidence immédiate: ils n'exigent aucune démonstration pour être perceptibles à l'intelligence; leurs propositions sont construites de termes qui manifestent leur convenance et leur disconvenance en vertu de la seule abstraction de l'intellect agent ¹².

¹¹ *De Ver.*, q. 16, a. 1 ad 12^m; 1^a q. 79, a. 12.

¹² 1^a 2^m, q. 94, a. 2; *In 2 Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3.

Ajoutons que ce caractère immédiat de leur évidence n'est pas seulement ontologique, c'est-à-dire *quoad se*, mais aussi relatif à notre intelligence, c'est-à-dire *quoad nos*, et *quoad omnes*, en ce sens que tout homme parvenu à l'âge de raison peut en percevoir la vérité ¹³.

Toutefois, dans le caractère de motivation exercé sur l'intelligence, un élément neuf se trouve dans l'objet de la syndérèse qui ne se trouve pas dans l'objet de l'habitus des principes spéculatifs. Le caractère immédiat de ce dernier résulte de la seule intelligibilité des choses considérées par l'intelligence; seule l'évidence d'objet est cause motrice de l'adhésion de l'esprit. La réalité signifiée par le sujet et la réalité signifiée par le prédicat manifestent leur convenance et leur disconvenance en raison même de leur être. Il n'en est pas tout à fait de même dans les vérités syndérétiques. Les propositions qui les expriment sont composées d'un sujet et d'un prédicat qui manifestent leur convenance et leur disconvenance en autant que celles-ci comportent conformité ou opposition avec l'inclination naturelle de l'appétit droit ¹⁴. Le bien qu'il faut faire ou le mal qu'il faut éviter ne sont pas uniquement le bien ou le mal ontologique perçus dans l'étude du concept d'être, mais un bien ou un mal considérés dans une perspective de réalisation par le connaissant et en dépendance de sa connaissance, puisque toute connaissance pratique se définit dans une perspective de réalisation d'une œuvre. Il y a donc dans l'objet de la syndérèse un élément irréductible à tout objet de connaissance spéculative, c'est-à-dire la conformité ou l'opposition avec l'inclination naturelle de l'appétit pour le bien de l'homme. Ajoutons que cet élément n'enlève pas aux vérités premières de l'ordre pratique le caractère universel de leur perceptibilité: tout homme, en effet, peut percevoir en lui, du moins confusément, l'inclination de son appétit pour le bien et pour ce qui convient à sa nature, et par suite, tout homme peut percevoir, sans recherche scientifique, la nécessité pour lui de faire le bien et d'éviter le mal. L'intelligibilité des principes de la syndérèse diffère donc de l'intelligibilité des principes de la connaissance spéculative. Ne devons-nous pas conclure à la distinction essentielle des habitus ?

* * *

¹³ 1^a 2^{ae}, q. 94, a. 2.

¹⁴ *In Eth.*, lib. 6, lect. 2, n° 1131; 1^a 2^{ae}, q. 57, a. 5 ad 3^m.

Un troisième caractère distingue les vérités premières de l'ordre pratique de celles de l'ordre spéculatif: c'est le poids d'obligation dont elles sont chargées. « Il faut faire le bien, il faut éviter le mal, il faut obéir à Dieu », nous déclarent-elles. Or tout jugement de cette nature comporte deux éléments: une nécessité interne dans l'ordre du vrai et une impulsion vers un but donné. Dans la mesure où il comporte une nécessité interne dans l'ordre du vrai, un jugement s'explique par l'inclination naturelle de l'intelligence au vrai; dans la mesure où il comporte une impulsion vers le bien de l'homme, il trouve son explication dans la motion de la volonté.

Il importe à la clarté de la solution de déterminer davantage le mode d'intervention de la volonté dans le jugement de la syndérèse. Cette intervention diffère en effet de celle qui a lieu dans tout jugement pratique sur les moyens et de celle qui a lieu dans les jugements strictement spéculatifs.

À l'endroit des jugements pratiques sur les moyens, il faut reconnaître une double intervention: la première en est une de préférence pour un des moyens reconnus aptes à la poursuite de la fin qui fait objet d'intention, la seconde en est une d'impulsion dans l'intelligence à l'effet d'imposer à l'ordre de la réalisation le moyen choisi pour atteindre la fin recherchée. À l'endroit des principes de la syndérèse, il ne peut être question pour la volonté d'intervenir par mode de préférence pour un bien en comparaison avec d'autres biens, puisque ces principes se manifestent comme nécessairement vrais lorsqu'ils sont considérés selon leur proportion avec l'inclination naturelle de l'appétit. La volonté, par contre, peut et doit intervenir selon le second mode reconnu dans les jugements qui portent sur les moyens. Elle le peut puisqu'il y a avant toute considération syndérétique une certaine perception du bien par l'intelligence, insuffisante pour déterminer l'acte volontaire d'intention, mais suffisante pour déclencher dans la volonté un mouvement de complaisance ou de déplaisir sur l'objet connu. Elle le doit puisque l'adhésion aux vérités premières de l'ordre pratique n'est pas élicitée par l'intelligence pour le seul bien de l'intelligence. Aussi n'était-ce la nécessité pour l'homme de tendre à sa fin par un ensemble de moyens, il n'y aurait aucune raison pour l'intelligence de donner son assentiment à ces vérités. Or il revient à la volonté d'as-

surer le bien de l'homme, et par conséquent de mouvoir chaque faculté vers le bien de l'homme. Comme les vérités de la syndérèse sont l'expression par l'intelligence de notre tendance naturelle vers le bien, on comprend que les jugements qui les formulent soient tout chargés de la motion volontaire vers le bien de l'homme.

L'intervention de la volonté à l'endroit des vérités syndérétiques diffère de celle que l'on doit reconnaître comme possible à l'endroit des vérités spéculatives. À l'égard de celles-ci, la motion de la volonté est possible, mais non nécessaire; à l'égard de celles-là, la motion volontaire est nécessaire. Quand il s'agit de vérités spéculatives, l'intelligence par nature est inclinée à y adhérer, parce qu'il s'agit de son bien propre et immédiat; il faut même qu'elle puisse éliciter son jugement avant toute intervention volontaire, puisque la première intervention de l'appétit n'est possible qu'après un premier jugement sur le bien. La volonté y est cependant intéressée en autant que le bien de l'intelligence est aussi le bien de l'homme, et par suite, elle peut intervenir, étant elle-même responsable du bien de l'homme dans l'ordre de la causalité efficiente. La volonté peut donc mouvoir l'intelligence à la considération des vérités spéculatives sans que celles-ci ne lui doivent rien de leur contenu. Les vérités premières de l'ordre pratique ont pour fonction de traduire d'une façon intellectuelle la tendance naturelle de l'homme vers le bien à réaliser, et par suite, l'adhésion que l'intelligence leur donne dépend fondamentalement de cette tendance.

* * *

Voilà qui établit une distinction essentielle entre toute vérité première de l'ordre spéculatif et toute vérité première de l'ordre pratique. La syndérèse se distingue donc de l'habitus des principes spéculatifs non seulement à cause de sa raison d'être propre, non seulement à cause de l'intelligibilité de son objet, mais aussi en raison de mode spécial de l'intervention de la volonté dans l'adhésion de l'intelligence. Ainsi la distinction que nous estimions être justifiable au nom des textes de saint Thomas s'explique parfaitement par les principes généraux de la distinction des habitus intellectuels: la fin, l'objet et la cause efficiente.

Puisse cette étude n'être pas trop infidèle à la pensée tant explicite qu'implicite du docteur commun de l'Église.

Jean PÉTRIN, o.m.i.,
professeur à la faculté de philosophie.

Scolasticat Saint-Joseph.

Les fondements de la certitude d'après Jacques Balmès

L'Espagne qui célèbre cette année le premier centenaire de la mort de Jacques Balmès commence à nous dire la gloire et les mérites de celui qu'elle se plaît à nommer son philosophe national. Pour faire écho au concert de louanges qui déjà nous parvient d'outre-mer¹, nous voudrions nous-même rendre hommage à la valeur exceptionnelle de ce philosophe chrétien, en examinant sa théorie qui a davantage influencé la scolastique moderne: les fondements de la certitude. Car quel que soit le jugement porté sur l'inspiration générale de la doctrine de Balmès, il est certain que son effort pour résoudre le problème critique dans le sens de la *philosophia perennis* marque une date importante dans l'histoire de l'épistémologie.

Ayant en effet repris le problème de l'objectivité de la connaissance que le P. Buffier avait cru résoudre par la découverte du sens commun, Jacques Balmès a proclamé l'existence de trois vérités primitives qui seraient au point de départ de la philosophie et assureraient un fondement à toute certitude. Cette doctrine, modifiée quelque peu par Tongiorgi et Palmieri, est vite devenue le bouclier facile du réalisme et l'arsenal préféré de la plupart des manuels scolastiques dans leurs attaques contre l'idéalisme. Accusé jadis par Gonzalez² de tendance au scepticisme objectif, critiqué plus tard par le cardinal Mercier³ comme fondateur d'un dogmatisme exagéré, le philosophe espagnol se voyait récemment décerné par un de ses compatriotes, le P. Balisius a Rubi⁴, le titre de précurseur de la restauration thomiste

¹ Nous signalons avec plaisir le beau volume que vient de publier à l'occasion du centenaire de Balmès la revue *Pensamiento*, sous le titre: *Balmes en el primer centenario de su muerte*, Madrid, 1947.

² Zéphirin GONZALEZ, *Histoire de la Philosophie*, traduction G. de Pascal, Paris, Lethielleux, 1891, t. IV, p. 474.

³ D. MERCIER, *Critériologie générale*, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1906, p. 96-110.

⁴ BASILIUS A RUBI, *De instinctu intellectuali apud Balmesium*, dans *Acta secundi congressus thomistici internationalis*, Romæ, Marietti, 1937, p. 167. «Balmes, de suo instinctu intellectuali loquendo, nec scepticismo objetivo favet, nec minus fideismo,

pour avoir par son sens commun posé la pierre angulaire du réalisme contemporain.

Le simple exposé du problème critériologique de Balmès et des trois principes qu'il assigne à la certitude nous fera voir, cependant, que c'est bien plus à Descartes qu'à saint Thomas qu'est redevable le livre premier de la *Philosophie fondamentale*⁵; car le réalisme, accepté d'abord comme une donnée immédiate du sens commun, ne sera jugé définitivement établi que moyennant la mystérieuse transition de l'immanence de la sensation et de l'idée à la réalité d'un monde trans-subjectif.

I. — LE PROBLÈME DE LA CERTITUDE.

Le problème posé par le philosophe espagnol n'est pas cependant comme dans la critique contemporaine celui de la possibilité de la métaphysique entraînant la mise en question de la valeur de l'intelligence humaine. « Constatons, déclare-t-il au début, le fait de la certitude, et n'allons point placer la démence au seuil même du temple de la sagesse » (p. 9 n° 6). C'est affirmer l'impossibilité pratique du scepticisme absolu en même temps que l'échec nécessaire du doute méthodique. La philosophie, dès lors, devra commencer non par un examen critique du pouvoir de la raison, mais par l'admission d'une donnée naturelle que le philosophe a le devoir de respecter: l'existence de la certitude présentée comme incontestable.

Puisqu'il ne peut être question pour la connaissance réflexive de se soustraire à la condition générale du fonctionnement de la pensée, ses ambitions se trouvent par le fait même extrêmement réduites: « Analyser les fondements de la certitude dans l'intention de reconnaître, de constater les lois qui régissent l'esprit humain, mais sans se flatter de changer la nature des choses, voilà le rôle de la philosophie » (p. 25, n° 35). C'est donc à l'intérieur de limites très précises

sed utpote præcursor insignis restorationis thomisticæ, per suum sensum communem, ac per intellectualem instinctum, audacter petram angularem ponit hodierni realismi. »

⁵ Jacques BALMÈS, *Philosophie fondamentale*, traduction Edouard Manec, 5^e édit., Paris, Bray et Retaux, 1874. Les références insérées dans le texte de notre étude renvoient à cette édition; nous indiquons d'abord la page, qui est toujours celle du tome 1^{er}, et en second lieu le paragraphe qui, à moins d'avis contraire, est du livre premier.

que la critique devra se maintenir, souvent rappelée à l'ordre par un fait primitif qui doit conditionner ses recherches.

Ce début apparemment si dogmatique présente cependant deux aspects qui vont donner à l'analyse de Balmès une orientation spéciale qui le maintiendra sans cesse sous l'influence de Descartes.

Tout d'abord la place du problème de la certitude dans l'ensemble du savoir humain. « J'ai dû commencer ces études philosophiques par l'examen des questions relatives à la certitude; avant d'élever un édifice, il faut songer aux fondements » (p. 3, n° 1).

Rechercher les conditions générales de la certitude afin d'édifier sur elles une connaissance scientifique suppose évidemment qu'on ne puisse accepter *a priori* aucune des solutions que la philosophie apportera dans son développement. En conséquence, l'épistémologie devrait, semble-t-il, prendre l'une des deux directions suivantes: ou bien faire confiance aux certitudes spontanées de l'intelligence en éveil, ce qui assignerait comme rôle au philosophe la justification de ces mêmes vérités qui, devenant conscientes ou réfléchies, entreraient dans le domaine du savoir; ou bien restreindre la certitude à un état subjectif qu'il s'agirait d'expliquer, ce qui mettrait en question la valeur des objets sur lesquels elle porte. En fait, Balmès essaiera de concilier ces deux positions apparemment opposées, en reconnaissant d'abord une certaine valeur aux certitudes spontanées qu'il soumettra à un examen critique pour déceler la part de vérité qu'elles contiennent, mais en acceptant comme premier objet de la certitude le fait subjectif de la connaissance, ce qui le place résolument dans l'ambiance cartésienne. Ainsi, à ses yeux, certitude naturelle et certitude philosophique pourront marcher d'accord et se confirmer l'une l'autre, car bien qu'appuyées sur des motifs qui pourront différer, elles manifestent une même loi de la nature à laquelle la science a le devoir de se soumettre⁶.

Cette orientation assez particulière permet à Balmès de poser le problème de la connaissance sur un plan où la discussion avec le phénoménisme semble possible. C'est du moins ce qu'il affirme à propos du fait primitif de la pensée: « Notre esprit atteint la vérité ou

⁶ Sur le rapport particulier entre certitude du sens commun et certitude philosophique chez Balmès, on trouvera une interprétation assez voisine de la nôtre dans l'ouvrage monumental de G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste*, Louvain 1946, p. 6-8.

du moins l'apparence de la vérité; — c'est-à-dire qu'il produit des actes que nous nommons percevoir et sentir. La réalité correspond-elle à ces actes? Nous n'avons point à le rechercher maintenant; la question qui nous occupe se trouve portée sur un terrain où les sceptiques eux-mêmes nous peuvent suivre. Ceux-ci, d'ailleurs, ne rejettent pas la perception et la sensation. S'ils nient la réalité, ils admettent l'apparence » (p. 114, n° 146).

Le deuxième aspect de l'attitude initiale de Balmès est intimement lié à cette conception d'une certitude primitive portant sur un état interne: c'est la distinction entre vérités de fait et vérités idéales, distinction classique en philosophie, mais qui, depuis Descartes et Kant, a pris un sens particulier par l'opposition que l'on met entre le monde réel — celui des existences — et le monde logique — celui des lois de la pensée. Une vérité réelle se définit simplement: ce qui existe; c'est le fait exprimé par une proposition dans laquelle le verbe *être* est pris substantivement, c'est-à-dire affirme l'existence d'une substance ou d'une réalité. Une vérité idéale, au contraire, n'est autre qu'un enchaînement nécessaire d'idées; c'est le lien logique exprimé par une proposition dans laquelle le verbe *être* est pris dans un sens copulatif, c'est-à-dire désigne un rapport entre sujet et prédicat (p. 44, n° 65).

Cette opposition qui semble déjà réclamer deux sources de vérités, l'une pour le monde réel, l'autre pour celui de la pensée, trouve sa raison d'être chez Balmès dans son ambition de rendre aussi solide que possible un accord initial entre phénoménistes et réalistes. Affirmant d'abord le fait subjectif de la connaissance ou de la pensée, il n'entreprendra de rejoindre les vérités réelles du monde extra-mental que par la nécessaire médiation des vérités de l'ordre idéal qui ne préjugent rien de l'existence des choses. Ainsi se dessine la trajectoire qui sera suivie dans l'établissement des trois vérités primitives impliquées dans un assentiment vrai.

II. — LES TROIS VÉRITÉS PRIMITIVES.

L'existence de la certitude proclamée comme une condition général du fonctionnement de la pensée, mais réduite à un simple postulat de la connaissance, les vérités idéales vidées également de leur contenu de réalité de par leur valeur purement logique, Balmès va donc recher-

cher les fondements sur lesquels repose la connaissance humaine. Par là seront établies les bases du savoir réfléchi en même temps que pourront être justifiées et parfois rectifiées les assertions spontanées du sens commun.

Après avoir montré contre les philosophies déductives qu'il n'y a point pour l'intelligence humaine de principe unique source de toute connaissance, Balmès s'efforce de faire voir que la certitude repose en fait sur trois moyens primitifs donnés à l'homme par Dieu pour percevoir la vérité: la conscience, l'évidence et l'instinct intellectuel souvent confondu avec le sens commun. À chacun de ces moyens auxquels correspondent autant de critères de vérités se rattachent trois genres de principes bien distincts dont l'intervention simultanée peut constituer le savoir. De la conscience dérivent les vérités de sens intime, particulièrement l'expérience d'un *cogito*, premier fait connu; de l'évidence dépendent les propositions nécessaires ou idéales, contractions du principe de contradiction, première vérité de l'ordre abstrait; au sens commun ou à l'instinct intellectuel, enfin, appartiennent les vérités nécessaires à la conduite de la vie et le principe général de l'objectivité de la connaissance, fondement du réalisme.

L'ordre suivi entre ces différents moyens de connaître et leurs principes respectifs n'est point laissé au hasard. Balmès prétend, en effet, trouver, comme nous l'avons vu, un point de départ commun au phénoménisme et au réalisme dans l'affirmation de la pensée comme premier fait de conscience, et même dans la reconnaissance de la valeur de certains principes comme lois de la pensée. C'est pourquoi les deux premières vérités, l'affirmation d'un *cogito* et le principe de contradiction se poseront dans l'immanence de la réflexion et de l'idée, l'un comme fait réel de l'ordre interne, l'autre comme vérité idéale de l'ordre abstrait.

a) *Première vérité: cogito.*

Le premier principe relève de la conscience: c'est le *moi*, non connu en lui-même ou dans son existence de sujet ou de substance, mais dans son activité et ses affections: « Idées, sentiments, sensation, acte de la volonté, pensées de toute sorte, en un mot tout ce dont nous pouvons dire: Je le sens » (p. 115, n° 149). La résistance de ce fait

à tout doute possible serait ainsi le fondement de notre connaissance, car nous trouvons là la constatation d'une certitude à l'abri de tout sophisme: « L'esprit . . . peut douter de Dieu, du monde, du corps qui le sert; dans cette solitude . . . il se retrouve encore, il se retrouve toujours » (p. 141, n° 177).

Balmès précise toutefois que les vérités de sens intime appartiennent à l'observation comme faits réels, mais ne peuvent être établies en propositions par la conscience seule; antérieures à toute formulation verbale, elles relèvent en quelque sorte d'une intuition pré-intellectuelle caractérisée par l'impression de présence que comporte toute impression subjective. Car, par le premier critère de vérité, c'est-à-dire par la conscience ou le sens intime, se trouve simplement constaté, mais non affirmé dans un jugement, l'exercice d'une activité qui prise en elle-même n'implique nul rapport: « Le fait de conscience . . . n'est autre que lui-même, il ne va pas plus loin que lui-même; c'est la présence de l'acte ou de l'impression, ou plutôt, c'est l'acte, c'est l'impression présente à l'esprit » (p. 143, n° 180).

Balmès a donc cru nécessaire de poser pour la connaissance réflexe une donnée plus primitive que le *cogito* cartésien, car la multiplicité des moyens de connaître qu'il découvrit dans un assentiment vrai l'obligeait à assigner à chacun son rôle propre. Non seulement, en effet, le *cogito, ergo sum* implique à ses yeux l'usage de vérités idéales, mais même le *cogito* pur énoncé dans la proposition logique *je suis pensant* contient déjà l'intervention de l'idée générale de substance exprimée par le sujet. Voilà pourquoi le premier principe ne peut être ni le moi sujet, ni l'existence de ce même sujet, ni à plus forte raison la proposition complexe *cogito, ergo sum*, comme l'avait soutenu Descartes.

Le moi tout d'abord ne peut être connu que par la pensée: « Si l'activité intellectuelle se recueille pour chercher sa base, elle se trouve en présence non du moi, mais de ses actes — c'est-à-dire de la pensée » (p. 146, n° 183). Et cette pensée, si elle veut demeurer conforme à la saisie de la conscience pure, doit se dépouiller de toute interprétation logique et de toute extériorisation artificielle pour trouver son expression adéquate dans un signe naturel et spontané comme le rire ou les larmes qui manifesteront la joie ou la douleur (p. 144, n° 180). Ce

qui veut dire que la perception du *moi* est une connaissance dérivée et ne peut servir de point de départ pour la réflexion.

De même l'existence ne peut se présenter non plus comme un premier point d'appui pour la certitude: « Nous concevons l'existence comme antérieure à la pensée; l'existence est une condition indispensable de la pensée; toutefois, ce n'est point l'existence, mais la pensée, qui se manifeste la première aux yeux de l'esprit; et cette manifestation n'est pas abstraite, mais déterminée, expérimentale, empirique » (p. 147, n° 185). Si l'existence, comme le *moi* lui-même, ne peut être le fondement dernier de la certitude, c'est qu'elle sera toujours considérée chez Balmès sous l'angle d'une idée générale dans laquelle sont compris tous les êtres. Sous cet aspect le problème de sa validité n'est pas distinct de celui de la connaissance abstraite et relèvera du troisième critère de certitude.

Le tort de Descartes serait donc d'avoir posé comme premier principe une proposition complexe qui masque la donnée première de l'esprit. Car le *cogito, ergo sum* envisagé comme un enthymème suppose, comme tout raisonnement, une conclusion qui s'appuie sur un antécédent considéré lui-même comme premier principe; tandis qu'affirmé comme objet d'intuition, ce que fit Descartes, il comporte nécessairement la combinaison d'un fait avec l'idée générale d'existence dont la valeur n'est pas encore établie.

On voit le sens et en même temps l'importance du *cogito* comme premier principe de la philosophie balmésienne. Puisqu'il faut l'exprimer on le fera par la proposition *je pense*, mais en ayant soin, pour préciser ce qu'il est en lui-même, de le dégager de la formulation intellectuelle qu'il reçoit dès que nous voulons le traduire. Il y aurait là l'application de la distinction entre le fond et la forme d'une proposition: la forme, c'est la construction intellectuelle qui en fait un complexe logique et ne relève pas de la conscience, le fond c'est la présence immédiate à l'esprit de sa propre activité; et c'est là, en tant que fait de conscience, l'objet primitif de la réflexion intellectuelle (p. 146, n° 183).

Le premier critère de la certitude est donc évidemment chez Balmès tout à fait subjectif. Le témoignage de la conscience, en effet, n'atteste rien par rapport aux objets; constatant non ce qui est, mais ce

que nous éprouvons, il nous fait percevoir un phénomène interne sans nous autoriser à dire qu'une chose est ou n'est pas. Antérieur au principe de contradiction qui pourrait s'écrouler sans que soit atteint ce fait primitif, il reste le moyen par excellence de ramener le sceptique à la certitude en l'obligeant à prendre conscience de ce qu'il expérimente en lui. Car le sens intime, fondement de tous les autres critères comme fait indispensable à leur existence, apparaîtra toujours inébranlable, parce que l'acte et l'impression qu'il atteste sont présents au fond de l'âme d'une manière immédiate (p. 183, n° 231).

b) Deuxième vérité: le principe de contradiction.

Balmès se maintiendra de nouveau à l'intérieur de la pensée dans l'établissement des principes de l'ordre idéal comme dans la théorie du jugement qui s'y rattache. Nous abordons avec cette question le rôle du deuxième critère de la certitude, l'évidence intellectuelle. Ce fut sans doute l'ambition de Balmès de compléter sur ce point la doctrine cartésienne, si parcimonieuse d'explications sur l'origine et la valeur des principes abstraits qui, pourtant, sont le ressort des preuves de l'existence de Dieu et du monde sensible. Peut-être verrons-nous encore dans cette nouvelle question, que Balmès reste toujours en dépendance de Descartes, en raison surtout de la valeur purement logique des premiers principes, fondée sur une évidence abstraite de type mathématique.

Le caractère le plus fondamental de l'évidence, c'est la vision de la contenance de l'idée de l'attribut dans l'idée du sujet (p. 188, n° 240). Supposant d'abord une intuition indéterminée puis sa décomposition en parties, l'évidence réside ainsi dans le jugement qui, par l'identification du sujet et du prédicat, réunit les deux idées obtenues par l'analyse. Compte rendu par lequel l'entendement retrouve dans la complexité de son acte ce qui était déjà présent dès le principe dans une première connaissance, l'évidence, c'est-à-dire la vision avec clarté, comporte en conséquence deux propriétés essentielles, l'universalité et la nécessité, qui affectent tout jugement de l'ordre idéal (p. 188, n° 241).

Opposée à la conscience qui a pour objet le singulier et le contingent, donc le non-évident certain, l'évidence devient le critère de

toutes les vérités abstraites, c'est-à-dire pour Balmès, de tous les principes de l'ordre logique qui rendent possible une affirmation quelconque non seulement dans le domaine scientifique, mais également dans l'ordre réel. Un fait singulier, objet de perception externe ou de conscience immédiate, ne contenant par lui-même nul rapport ou comparaison, ne peut devenir objet d'un jugement que par l'activité de l'intelligence qui s'exerce toujours par l'intervention du principe de contradiction. C'est pourquoi toute vérité de fait, c'est-à-dire toute vérité dans laquelle le verbe *être* est pris au sens d'exister, bien qu'appartenant au monde des existences contingentes, contient déjà une application des principes de l'ordre logique. Elle devra, cependant, pour entrer dans le domaine de la science, se soumettre à une généralisation de l'intelligence abstractive qui pourra y découvrir un caractère de nécessité dans l'ordre des essences.

Par contre, la vérité idéale, celle dans laquelle le verbe *être* est pris au sens de lien entre sujet et prédicat, appartient au monde des possibilités logiques et n'offre comme telle aucune utilité si elle ne vient s'appliquer à un fait réel. Vision marquée de la plus haute certitude, précisément parce qu'elle manifeste un pur fonctionnement de la pensée, elle nous fait découvrir la loi suprême de l'intelligence humaine: l'obligation de penser l'être comme opposé au non-être.

Le principe de contradiction prend ainsi un sens complexe suivant le plan que nous adoptons pour l'apprécier. En rapport avec le second critère de la certitude, c'est-à-dire en rapport avec l'évidence, simple vision d'un lien logique entre sujet et prédicat, il indique l'opposition entre l'idée de l'être et celle du non-être. Sur ce plan tous les principes abstraits, déterminations du premier principe, ont exclusivement valeur logique établissant l'impossibilité de la pensée de fonctionner en conflit avec certaines lois qui s'imposent à elles. Cependant, comme le principe de contradiction doit être affirmé valide aussi bien dans l'ordre réel que dans l'ordre idéal, car en fait Balmès doit rejoindre au terme de son analyse le monde extra-mental qu'il ignore présentement, c'est en faisant abstraction du sens copulatif et du sens substantif du verbe *être* que devra s'énoncer le principe suprême de l'intelligence. Sans affirmer ou nier quelque chose de positif, l'opposition entre l'être et le non-être se placera par une super-abstraction au-

dessus des choses et de la pensée, de sorte que la formule la plus générale du premier principe sera la suivante: « Si quelque chose existe, on ne peut admettre que cette chose n'existe pas en un même temps, et vice-versa » (p. 109, n° 139).

Dans cette explication de la donnée première de l'évidence, Balmès peut donc prétendre demeurer sur un terrain commun avec le phénoménisme. De même, en effet, que le témoignage de la conscience était limité d'une manière absolue aux phénomènes subjectifs, le critère de l'évidence n'enseigne lui aussi que l'impossibilité subjective de penser l'être comme identique au non-être. Et c'est par là, croyons-nous, que Balmès reste sous l'emprise de la méthode cartésienne.

L'apport fourni par chacun des deux principes jusqu'ici étudiés peut se résumer facilement en disant qu'est devenue possible l'affirmation du *je pense, donc je suis*, mais uniquement comme apparence subjective et non dans l'ordre ontologique. L'intelligence est sans doute capable de composer un sujet et un attribut sous l'influence de sa loi interne, mais à condition qu'elle demeure dans l'immanence. Car si le premier principe de l'être a pu s'énoncer comme applicable au réel aussi bien qu'à l'apparence subjective, c'est en vertu d'un troisième principe qui n'a été que présupposé, celui de l'objectivité de la connaissance. Armé d'un rapport conditionnel comme loi de l'évidence, l'entendement pourra s'emparer de tout fait concret pour le jeter comme un pont entre le monde logique et le réel, mais à condition que les idées et les principes de l'ordre abstrait aient reçu une valeur objective.

c) Troisième vérité: ce qui est évident est réel.

« La transition du sujet à l'objet, ou de l'apparence subjective à la réalité objective, voilà le nœud gordien de la philosophie fondamentale. Le sens intime nous certifie que certaines choses nous *paraissent* d'une certaine manière; mais *sont-elles*, en réalité, ce qu'elles nous *paraissent*? Comment le savons-nous? Comment sommes-nous certains de la conformité de l'objet avec l'idée? » (p. 193, n° 247).

Pour résoudre ce dernier problème, Balmès fait appel à un troisième moyen de connaissance, le sens commun, qui dans sa fonction la plus haute deviendra l'instinct intellectuel, et qu'il définit comme suit: « Inclination spontanée qui, dans la pratique de la vie, détermine la

certitude indépendamment du témoignage de la conscience ou de l'évidence » (p. 120, n° 155), ou encore d'une façon plus détaillée : « Inclination naturelle de notre esprit à donner son assentiment à certaines vérités, en dehors du témoignage de la conscience et des démonstrations de la raison, parce que ces vérités sont nécessaires à la vie sensitive, intellectuelle ou morale » (p. 261, n° 317). Ces définitions calquent d'assez près la description suivante que le P. Buffier avait jadis donnée de cette faculté mystérieuse : « Disposition que la nature a mise dans tous les hommes ou manifestement dans la plupart d'entre eux ; pour leur faire porter à tous quand ils ont atteint l'âge et l'usage de la raison un jugement commun et uniforme, sur des objets diférens [sic] du sentiment intime de leur propre perception, jugement qui n'est point la conséquence d'aucun principe antérieur⁷. » Mais alors que chez l'initiateur des philosophies du sens commun, cette disposition naturelle ne semblait pouvoir engendrer qu'une très haute vraisemblance⁸, il y a chez Balmès une volonté très nette de distinguer à l'intérieur des données du sens commun les vérités qui ne sont pas sans mélange d'illusion et appartiennent aux nécessités pratiques de la vie, et celles qui pourront résister à une critique rationnelle fondée sur un élément privilégié du sens commun, l'instinct intellectuel d'ordre strictement philosophique.

Restreint de sa nature aux vérités qui ne peuvent être atteintes ni par le sens intime, ni par l'évidence, le sens commun, entendu dans toute sa généralité comme fondement de nos différentes certitudes objectives, comprendra donc deux domaines distincts : celui des connaissances pratiques souvent entachées d'erreurs, mais suffisantes à la conduite de la vie, et celui des connaissances spéculatives que la raison peut extraire de ces premières vérités ou obtenir directement par l'intermédiaire de l'instinct intellectuel.

⁷ BUFFIER, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugemens*, Paris, chez Jean-Luc Nyon, 1724, t. I, p. 25. On notera que chez le P. Buffier il n'y a que deux critères de vérité, le sens intime et le sens commun. Le premier embrasse, en effet, les vérités de l'ordre abstrait qui, appartenant au fonctionnement de la pensée, relèvent du sens intime (voir à ce sujet le chapitre XI du t. I). L'originalité de Balmès fut de faire reposer la validité des principes métaphysiques sur un nouveau critère, l'évidence intellectuelle ; mais parce que cette évidence n'était point en fonction de l'être réel, il avait besoin lui aussi du sens commun et de l'instinct intellectuel pour fonder l'objectivité de la connaissance.

⁸ *Ibid.*, p. 30.

L'objectivité de la connaissance qui relève tout entière du troisième critère de certitude va précisément nous offrir un exemple frappant de cet effort de discernement entre une donnée confuse du sens commun et l'élément philosophique que la raison peut en tirer. Ce problème se présente sous deux aspects d'ailleurs corrélatifs: la réalité du monde extérieur connu par les sens et la valeur ontologique des principes métaphysiques, fondée sur l'objectivité des idées abstraites.

Si on envisage en premier lieu l'intervention du sens commun dans l'interprétation d'une sensation, on y découvre la manifestation d'une inclination instinctive qui nous porte à croire non seulement à l'existence d'un monde extérieur, mais également à la réalité des qualités sensibles. Le philosophe peut-il se fonder sur cette inclination pour accepter en bloc tout ce que contient cette certitude spontanée ? Balmès répond que non, car la qualité sensible n'est pour lui qu'un produit de la faculté sensible. Nécessité lui est donc faite d'indiquer d'une façon précise la réponse du sens commun au problème de l'objectivité de la sensation et d'en chercher si possible les raisons, quitte à se réfugier dans le mystère sur le dernier pourquoi de l'attitude initiale de notre esprit à l'égard du réel.

Alors, en effet, que la philosophie s'accorde à proclamer la subjectivité des sensations, déclare-t-il, « tout homme, le genre humain tout entier, conclut du subjectif à l'objectif, de l'interne à l'externe, du phénomène à la réalité. Nous franchissons un abîme à notre insu. Lorsque les plus éminents philosophes ont épuisé leur génie à la recherche du gué qui réunit les deux rives, lorsque les plus vigoureux esprits, à bout d'efforts, ont dit résolûment: Il n'existe pas, serait-il donné au commun des hommes de le découvrir au début de la vie ? Non, le raisonnement n'a rien à voir ici. Donc, il existe un instinct en vertu duquel nous croyons, d'une certitude invincible, à la vérité de certaines propositions inaccessibles à la philosophie » (p. 122, n° 158). Nous avons là, en dépit d'une certaine ambiguïté, l'affirmation que sans l'intermédiaire du raisonnement, l'intelligence primitive, grâce à l'acte du sens, croit à l'existence du monde extérieur, alors qu'aux yeux du savant la donnée immédiate de la sensation est un phénomène subjectif. Ce réalisme immédiat du sens commun apparaît assez mystérieux, et, comme toutes les certitudes spontanées du genre humain, il

gardera toujours quelque chose d'impénétrable à l'analyse, surtout en raison des illusions qu'il contient⁹.

Balmès précise, cependant, que le sens commun a tout d'abord une valeur pragmatique: « Il est nécessaire aux besoins de la vie que des objets extérieurs correspondent aux sensations et que nous en soyons assurés » (p. 270, n° 330). Mais loin d'être une source de vérité lorsqu'on l'entend comme simple tendance instinctive, le sens commun nous induirait facilement en erreur si nous acceptions comme vrai tout ce qu'il nous porte à croire: « La plupart des hommes objectivent leurs sensations jusqu'à les transporter au monde extérieur; c'est ainsi que l'on attribue la couleur aux objets, et qu'on la considère, non comme une sensation, mais comme une qualité inhérente à l'objet. En est-il ainsi dans la réalité? Non; l'objet externe contient la cause de la sensation, la disposition propre à produire, au moyen de la lumière, l'impression que nous nommons couleur, voilà tout. Ainsi le sens commun nous trompe, puisque l'analyse philosophique vient le convaincre d'erreur » (p. 269, n° 330). Malgré l'illusion qu'elle contient, cette objectivation de la sensation offre cependant son utilité, car c'est par elle que nous croyons d'abord à l'existence du monde sensible, et là se trouve la part de vérité que peut apporter dans l'ordre philosophique le sens commun comme fondement de certitude spontanée.

On aura déjà appris qu'aux yeux du philosophe l'existence du monde sensible, considérée comme une donnée immédiate par le sens commun, ne pourra devenir objet de certitude scientifique que moyennant l'intervention d'un raisonnement fondé sur le principe de causalité. Alors que le sens commun, obéissant aux lois de sa nature, proclame immédiatement l'existence d'une réalité extérieure, la raison philosophique, précisément parce qu'elle a débuté dans l'immanence, ne peut éviter la fameuse question du pont à franchir entre le subjectif et l'objectif pour effectuer le passage entre le phénomène et la réalité: « De l'existence de ce monde interne que les sensations font vivre en nous, est-il possible d'inférer l'existence du monde extérieur? » (P. 314, livre II, n° 24.)

⁹ Sur ce point controversé de la théorie de Balmès, voir G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste*, p. 24, 25.

Dans la solution de ce problème, Balmès fait simplement appel, et d'une façon plutôt brève, aux idées de cause et d'effet appliquées aux deux classes de phénomènes que nous fait connaître la réflexion: ceux qui relèvent de notre volonté dans son pouvoir de se laisser à son gré « emporter sur les ailes du vent », et ceux qui soumettent notre vie aux exigences d'un monde extérieur qui nous impose son déterminisme. Dans le premier cas, le caprice seul est responsable du rêve qu'invente l'imagination, tandis que dans le second le monde extérieur apparaît nécessaire pour expliquer les impressions subies. L'existence des corps devient ainsi « démontrée en quelque sorte » bien que leur essence demeure inconnue (p. 424, livre II, n° 31).

Cette argumentation postule, on le voit, la valeur ontologique des idées de cause et d'effet, et d'une façon générale celle de tous les principes abstraits. Car la question du passage du sujet à l'objet « ne comprend pas seulement les sensations, elle s'étend aux idées purement intellectuelles, et jusqu'aux vérités qu'inonde la lumière intérieure que nous nommons évidence » (p. 194, n° 248). De fait, si Balmès a pu trouver dans la connaissance sensible des difficultés qui l'ont obligé à soutenir un réalisme philosophique médiat, alors que pour le sens commun l'existence des choses est une donnée première de l'esprit, il en découvre de bien plus sérieuses encore au sujet de la connaissance intellectuelle, « difficultés d'autant plus graves qu'elles compromettent la base même de toute connaissance, qu'elles compromettent toutes nos connaissances, y compris celles qui relèvent des sensations » (p. 195, n° 249). Car, puisque le témoignage des sens sur l'existence du monde extérieur doit être jugé et rectifié par la raison, ce ne peut être qu'à l'aide « de quelques principes généraux dont la vérité soit incontestée, comme, par exemple: « Rien ne se produit soi-même »; sans cela nous ne pouvons faire un pas » (*ibid.*).

Or, par un paradoxe assez déconcertant, mais d'une façon tout à fait logique, Balmès va soutenir que le principe suprême de la connaissance: ce qui est évident est vrai ou réel, n'est pas lui-même évident, et requiert encore comme critère le sens commun, mais devenu maintenant instinct intellectuel. Dans un texte qui lève toute équivoque possible, Balmès a eu soin de préciser, en effet, que l'instinct intellectuel a pour objet premier l'objectivité de la connaissance abstraite, le sens

commun étant alors réduit à n'être plus, comme chez le P. Buffier, qu'un instinct primitif satisfait de hautes vraisemblances: « Le critérium de la conscience est un fait primitif de notre nature; nous trouvons dans celui de l'évidence la condition indispensable de la raison même; l'instinct intellectuel, qui nous porte à objectiver les idées, nous révèle pareillement une imprescriptible loi de notre esprit. Le critérium du sens commun, proprement dit, est l'assentiment instinctif de la raison à des vérités que l'examen reconnaît comme hautement raisonnables » (p. 281, n° 339). Ainsi la réalité du monde sensible qui pouvait se présenter comme vérité immédiate pour le sens commun, devient objet de démonstration pour la raison à l'aide de principes dont la valeur objective relève de l'instinct intellectuel.

En tant que critère de vérité, cet instinct porte donc sur l'objectivité de la connaissance intellectuelle, sur la valeur des idées et des principes métaphysiques comme mode d'expression du réel. Il nous oblige à reconnaître comme loi suprême de notre pensée, le principe même de Descartes: « Ce qui est compris dans l'idée claire et distincte d'une chose se peut affirmer de cette chose avec une entière certitude », ou encore, d'une façon plus concise: « Ce qui est évident est vrai, c'est-à-dire réel » (p. 173, n° 216).

Si Balmès a cru nécessaire de faire appel à un instinct spécial comme fondement de l'objectivité de la connaissance intellectuelle, c'est que l'évidence, restreinte aux vérités idéales, demeure dans l'ordre logique. Le principe suprême de la vérité, *ce qui est évident est vrai ou réel*, ne serait lui-même évident que si l'attribut *vrai* était contenu dans l'idée du sujet. Or le sujet, *évident*, en tant que synonyme de *vu avec clarté*, signifie simplement un rapport entre deux idées et non le passage de l'idée au réel; tandis que l'attribut, *vrai*, signifie au contraire conformité de l'idée à l'objet. Dans l'idée de *vu avec clarté*, l'analyse ne parviendra donc jamais à découvrir la seconde, *conforme à l'objet*: « Il faut pour cela franchir un abîme, aller du subjectif à l'objectif, affirmer que les conditions subjectives sont le reflet des conditions objectives; passer de l'idée à l'objet de l'idée, transition qui constitue le problème le plus transcendantal, le plus difficile, le plus obscur de la philosophie » (p. 176, n° 221).

Le principe de l'objectivité de la connaissance n'étant point une proposition qui ait le caractère de l'évidence, ne peut d'ailleurs devenir objet de démonstration, puisque tout raisonnement suppose la légitimité de la connaissance objective. Comme il n'est point davantage une vérité de fait aux yeux de la conscience, puisqu'il effectue le passage du sujet à l'objet, il ne restait qu'un seul moyen d'en fonder la valeur: faire appel à un instinct irrésistible posé comme loi primitive de l'intelligence.

Balmès s'efforcera cependant de justifier cette inclination naturelle en montrant comment sa négation entraîne la ruine de toute certitude, celle qu'offre le principe de contradiction comme loi de la pensée, aussi bien que celle qui relève de la conscience de soi. Mais finalement c'est dans les desseins de Dieu qu'il faudra aller trouver l'ultime explication du problème de la vérité: « L'accord de l'évidence avec la réalité, et, partant, la transition de l'idée à l'objet est un fait primitif de notre nature, une loi nécessaire de notre entendement, le fondement de toutes nos connaissances. Ce fondement repose sur Dieu même, qui a créé l'esprit de l'homme; c'est en Dieu qu'il le faut chercher » (p. 196, n° 250).

Le problème de l'objectivité de la connaissance a donc conduit Balmès à postuler l'existence d'un sens commun qui nous fait croire à la perception immédiate du monde extérieur que la sensation reproduirait tel quel à l'intérieur du sujet. Cette première croyance, soumise à la raison, s'est avérée remplie d'illusions: les choses ne sont pas telles qu'elles nous sont représentées par la connaissance, car les qualités sensibles ne sont qu'un phénomène subjectif. Cependant, le réalisme peut survivre, si par l'application des idées de cause et d'effet, la raison réussit à démontrer que la sensation, en tant que passivité et détermination, requiert un agent extérieur distinct du sujet. Mais une telle démonstration postule à son tour la valeur ontologique des premiers principes.

Le problème s'est ainsi transporté sur l'objectivité de la connaissance intellectuelle. Les vérités idéales, qui, en raison de la loi de l'évidence, avaient d'abord été reconnues valides dans l'ordre logique, ont reçu une valeur ontologique par l'intermédiaire d'un instinct mystérieux qui devient le fondement suprême de la certitude. Par lui le

principe de contradiction ne signifie plus simplement l'opposition logique de l'idée d'être et de celle du non-être, mais peut s'étendre au réel; de même le principe de causalité peut être utilisé comme moyen de justification du réalisme de la connaissance sensible. Par là pourront se confirmer mutuellement connaissance sensible et connaissance intellectuelle, mais toutes deux reposent sur un mystère fondamental: le passage du sujet à l'objet.

Balmès a résumé d'une façon précise ce double apport du sens commun et de l'instinct intellectuel dans notre connaissance du réel: « Les sensations nous portent, d'instinct, à reconnaître l'existence du monde extérieur; soumettez cette croyance à l'examen de la raison, celle-ci vient en aide au sens en invoquant les idées générales de cause et d'effet. L'entendement connaît certains principes et les admet comme des vérités nécessaires. Soumettez ces principes à l'expérience des sens, ceux-ci les confirment dans la mesure de leur perfection propre, ou dans la mesure de perfection des instruments qu'ils emploient » (p. 285, n° 340).

CONCLUSION.

On voit comment Balmès, parti à la recherche des fondements de la certitude, a été conduit à poser trois critères de vérités comportant chacun un principe particulier impliqué dans la connaissance du réel. L'ordre suivi dans l'invention de ces principes lui était imposé par son ambition de poser le problème de la certitude sur un prétendu terrain commun au phénoménisme et au réalisme: l'état subjectif de certitude et la distinction entre vérités idéales et vérités de fait. La conscience ou le sens intime, premier critère de vérité, garantissait l'acte de pensée comme point de départ de la philosophie. L'évidence, affirmant le principe de contradiction dans l'ordre logique, devenait le fondement de tout jugement comme manifestation d'une loi de la pensée. Enfin le sens commun et l'instinct intellectuel, garanties de l'objectivité de la connaissance du sens et de l'intelligence, parachevaient l'édifice du savoir en rendant possible le passage du sujet à l'objet.

Construction sans doute compliquée, mais qui devait avoir un étonnant succès dans l'organisation de toute critique anticartésienne.

Par l'intermédiaire de Tongiorgi et de Palmieri, la conscience de soi deviendra, en tant que *factum primum*, l'affirmation de l'existence du sujet pensant: première vérité de fait. Le principe de contradiction restera le *primum principium* de l'évidence dans l'ordre des vérités abstraites, continuant à s'opposer au *factum primum* de l'ordre concret. Enfin, l'union entre l'ordre idéal et le monde réel, effectuée par Balmès au moyen de l'instinct intellectuel, s'opérera par une *conditio prima*, l'aptitude de l'intelligence à connaître le vrai, c'est-à-dire l'objectivité de la connaissance. *Factum primum, principium primum, conditio prima*, autant de vérités primitives derrière lesquelles se retrancheront les adversaires de Descartes pour combattre son doute aussi bien que sa méthode philosophique.

Pourtant, comment ne pas reconnaître dans l'ordre même de ces principes à peu près tout l'essentiel de la philosophie cartésienne: un *cogito* comme point de départ absolu de la philosophie, la valeur purement logique des principes métaphysiques, et enfin, parfois, la preuve de l'existence du monde sensible par l'intermédiaire du principe de causalité. Bien des correctifs sans doute seront apportés à la doctrine de Balmès par les scolastiques qui s'en inspireront, mais l'authenticité de leur réalisme restera toujours problématique, car lorsqu'au début d'une critique de la connaissance on fait abstraction de l'objet même de la sagesse humaine, l'être réel qui la spécifie, il est bien difficile de rejoindre postérieurement la réalité des choses. Les postulats ont beau se multiplier, on sent que l'on s'est établi dès l'abord dans un irrationnel dont on ne sortira plus, à moins de changer résolument, comme l'avait fait Descartes, l'objet même de l'intelligence.

Roméo TRUDEL, o.m.i.,

doyen de la faculté de philosophie.

The Philosophy of Coleridge

(Continued)

The Distinction Between Understanding and Reason.

III. — UNDERSTANDING AND REASON.

A. INTRODUCTION.

In speaking of Reason and Understanding, we must mention at the very outset that no problem meets with more consideration, stress and development in the entire Coleridgean synthesis, if the word may be used. How it really forms the crown-head of Coleridge's philosophical thought as a means to an effective defence of the Christian Economy, more qualified critics have explained.¹ If our reconstruction of the Author's intellectual edifice is to be adequate and faithful to the plans traced by the architect, the point will require attentive consideration.

Coleridge, in the *Aids to Reflection*, opens the ex professo discussion of the problem in a commentary on one of Leighton's Aphorisms.

Faith, says the Anglican divine, elevates the soul not only above sense and sensible things, but above reason itself. As reason corrects the errors which sense might occasion, so supernatural faith corrects the errors of natural reason judging according to sense.²

We ask the reader to note well this last sentence, later on it will afford a clearer understanding of the doctrine we are studying.

To introduce the dissertation proper, on the distinction between the Understanding and Reason, we can find no happier, no more concise expression than that used by Coleridge himself, and taken from Harrington. We shall be content with a verbatim reproduction:

The definition and proper character of man — that, namely, which should contra-distinguish him from other animals — is to be taken from his reason rather than from his understanding: in regard that in other

¹ MARSH, *Preliminary Essay*, Works I, 95-99.

² *Aphorisms on Spiritual Religion Indeed*, Aphor. VIII; *Aids to Reflection*, Works, 236 sq. Cf. *Essay on Faith*, *Literary Remains*, Works, V, 561.

creatures there may be something of understanding, but there is nothing of reason.³

However, in the preceding words there might be room for equivocation, the words understanding and reason not having a sufficiently specific determination. The possibility of ambiguity will be removed by the following:

Man may rather be defined a *rational* than an *intelligent* creature, in regard that in other creatures there may be something of *understanding*, but there is nothing of *reason*.⁴

From these quotations, we think that at the very outset the proposition at stake may be stated briefly as reads: That by which man is a man, in contradistinction to intelligent animals that do not possess a human nature, is reason, not understanding. For that which distinguishes a man from a brute is not intelligence, but reason. How this can be so is easy enough to grasp when we understand the mechanism of the faculties of human knowledge as described above in expounding the difference between Nature and Spirit. Nature, we saw, was the sum of all that is perceived by the undersanding. Remains now to determine more minutely the nature of this faculty.

B. UNDERSTANDING.

The simplest definition is that which describes it as « the faculty judging according to sense ». ⁵ To conclude then that this faculty is common to man and brute is logical, because both possess senses through which the phenomena of the external world become known to them, and this by means of real *judgments*. To confirm this statement Cole-ridge describes two experiments taken from Hüber's *Natural History of Ants*. May we be permitted to reproduce one of these masterpieces of animal intellectual activity that have been observed not only by Hüber, but by many learned scientists, French, Swiss, English, German and Italian.

I.—Hüber put a dozen humble-bees under a bell-glass along with a comb of about ten silken cocoons so unequal in height as not to be

³ *Works*, I, 236.

⁴ *The Friend, The Landing Place*, Essay V. *Works*, II, 143.

⁵ *Aids to Reflection*, *Works*, I, 242. The definition is originally from Kant whence Leighton received it.

capable of standing steadily. To remedy this two or three of the humble-bees got upon the comb, stretched themselves over its edge, and with their heads downwards fixed their forefeet on the table on which the comb stood, and so with their hind feet kept the comb from falling. When these were weary others took their places. In this constrained and painful posture, fresh bees relieved their comrades at intervals, and each working in its turn, did these affectionate little insects support the comb for nearly three days: at the end of which they had prepared sufficient wax to build pillars with. But these pillars having accidentally got displaced, the bees had recourse again to the same manœuvre, till Hüber pitying their hard case, etc.

II.—“I shall at present describe the operations of a single ant that I observed sufficiently long to satisfy my curiosity.

“One rainy day I observed a laborer digging the ground near the aperture which gave entrance to an ant-hill. It placed in a heap the several fragments it had scraped up, and formed them into small pellets, which it deposited here and there upon the nest. It returned constantly to the same place, and appeared to have a marked design, for it labored with ardor and perseverance. I marked a slight furrow, excavated in the ground in a straight line, represented in the plan of a path or gallery. The laborer, the whole of whose movements fell under my immediate observation, gave it a greater depth and breadth, and cleared out its borders: and I saw at length, in which I could not be deceived, that it had the intention of establishing an avenue which was to lead from one of the stories to the underground chambers. This path, which was about two or three inches in length, and formed by a single ant, was opened above and bordered on each side by a buttress of earth; its cavity *en forme de gouttière* was of the most perfect regularity, for the architect had not left an atom too much. The work of this ant was so well followed and understood, that I could almost to a certainty guess its next proceeding, and the very fragment it was about to remove. At the side of the opening where this path terminated, was a second opening to which it was necessary to arrive by some road. The same ant engaged in and executed alone this undertaking. It furrowed out and opened another path, parallel to the first, leaving between each a little wall of three or four lines in height. Those ants who lay the foundation of a wall, chamber, or gallery, from working separately, occasion, now and then, a want of coincidence in the parts of the same or different objects. Such examples are of no unfrequent occurrence, but they by no means embarrass them. What follows proves that the workman, on discovering his error, knew how to rectify it. A wall had been erected with the view of sustaining a vaulted ceiling, still incomplete, that had been projected from the wall of the opposite chamber. The workman who began constructing it, had given it too little elevation to meet the opposite partition upon which it was to rest. Had it been continued on the original plan, it must infallibly have met the wall at about one half its height, and this it was necessary to avoid. This state of things very forcibly claimed my attention, when one of the ants arriving at the place and visiting the works, appeared to be struck by the difficulty which presented itself; but this it as soon obviated, by taking down the ceiling and raising the wall upon which it reposed.

It then, in my presence, constructed a new ceiling with the fragments of the former one." — *Hüber's Natural History of Ants*, pp. 38-41. ⁶

From these experiments Coleridge draws the following conclusion. The facts observed by these scientists can either be rejected as false or accepted on reliable authority. To reject them, however, would be to question without reason the veracity of honest witnesses, and this cannot rightly be done. We must then accept them. Now if they are taken as true, they demonstrate clearly the existence in the above-mentioned animals, of a faculty which does not differ in kind from the understanding in man (although it does in degree), but it does differ in kind from reason. And by the understanding Coleridge specifies very explicitly that he refers to that faculty as exercising *intellectual functions*, yet contradistinguishing it from reason. To use the word "human understanding" then is no tautology, indeed it must be used if we wish to distinguish this faculty as existing in man from that existing in the brute. On the contrary to use the expression human reason is a waste of words. ⁷

If we push our inquiry further and try to analyse the technical organization of this faculty, we shall see that it is the faculty or reflection and generalization, in the sense already explained when speaking of notions and conceptions as distinguished from ideas. But to have the full doctrine, we must go on and study the limitation of the understanding to its exercise in the field of Nature (in the Coleridgean sense already explained), consequently, foreign to Spiritual realities, and finally, outside the field of Religion and Faith. This latter point is developed here and there in the *Works*, possibly the best explanation of the Author's mind is provided by the article of Faith, along with the *Appendix B* to the *Statesman's Manual*. Here is the trend of the thought.

The sphere of the understanding being limited to sense perception, to the knowledge of the phenomenon of reality, to the appearance of things in continual flux, the product of this faculty, due to its subjective element in addition to that already mentioned, affords of itself no absolute certitude. The faculty is a subordinate one and depends

⁶ *Aids to Reflection*, Works, 243-245.

⁷ *Notes on Hooker*, Works, V, 40.

upon its superior, the reason, for direction and guidance. This is pointed out very tersely in the *Aphorism* which we quoted at the beginning of this section on reason and understanding: "As *reason* corrects the errors which *sense* might occasion, so supernatural faith corrects the errors of natural reason judging according to sense." In fact, if reason is necessary to correct the errors of sense-perception, and the faculty which judges according to sense be the understanding, it is logical to argue that the errors of the latter will be remedied by the light of reason also.

But even this is not an adequate picture of our understanding. Since it has as its sole working material the findings of the senses, it can never enter the field of faith. Now, for Coleridge, this field is more extended than it is in our conception of Revelation. We do not intend to deal with this subject at length, suffice it to say for the moment that the concept God, in the Coleridgean acceptation, is not acquired by pure intellectual activity, but is necessarily handed down to man by Revelation.⁸ To resume the trend of our idea, the ultimate motive for this denial of compenetration of faith and understanding is the absolute barrier between Nature (the world of sense) and Spirit (the world of whatever is not sense). Now very decidedly, faith and its objects cannot become under any form the objects of the senses, consequently of the understanding,⁹ because it belongs to the supra-sensuous domain, which is perceived immediately in ideas, truth-powers, and not conceptions and notions manufactured by the understanding.¹⁰

⁸ This point of the idea of God and the proof of the existence of God would require a special chapter. Here we shall content ourselves with a few references in which Coleridge's view is clearly stated. *Aids to Reflection. Works*, I, 216-220.

"I am clearly convinced, that the Scriptural and only true idea of God will, in its development, be found to involve the idea of the Trinity."

"Now, though it might be sufficient to say, that I regard the very phrase, "Revealed Religion", as a pleonasm, inasmuch as a religion not revealed is, in my judgment, no religion at all" . . .

"The Trinity is the only form in which an idea of God is possible, unless indeed it be a Spinosistic or World-God." *Works*, V, 36.

Cf. also the *Biographia Literaria* where Coleridge explains that the existence of God is necessarily the object of Faith (assent of intellect actuated by the will) and not the object of rational demonstration. *Works* III, 295-299.

⁹ *Essay on Faith, Works* V, 557. Cf. *Notes on Donne, Works*, V, 91.

¹⁰ *Works*, V, 90. For the same reason there is no room for analogy in Faith:

"And in like manner, that is, per intuitum intellectualem, must all the mysteries of faith be contemplated; — they are intelligible per se, not discursively and per

It is easier to catch the meaning of such phrases as the following, when we bear this in mind: that the understanding is the mediate faculty, the faculty of means to medial terms (intermediate end, in our language); or again: that faith assents to reason, without or *against* the understanding.¹¹ For we know that the understanding is, for Coleridge, but endowed with the same power of generalizing from particular facts, and that in this generalization not real knowledge of reality is attained, but only a cognition of apparent reality, which is common to man and brute.

C. REASON.

Essentially a supersensuous faculty, it is the untarnishable source of substantial truths, universal, necessary and self-evident. Reason attains reality immediately, in itself, consequently giving true knowledge of it as it is. Not acquiring the matter of its cognition through the senses, reason must have as its object things of the Spiritual world.¹² Here we come to a capital point. Since the reason, in its operation, is free from the subjective forms of quantity, space, and time, etc., which are modifications met with in the science of phenomena provided by the understanding, it will not be surprising to note that, for Coleridge, the supreme faculty called reason, has a tendency to "the comprehension of all as one", it contains ideas on "oneness and allness" as prime factors. Thus reason contemplates infinity as a whole, in opposition to the understanding which cannot conceive a totality limit, and that is one of the reasons why the understanding can never lead to the knowledge of an infinite God Who is one.¹³ Reason, then, and reason alone is the faculty of spiritual apprehension, whose objects are consubstantial with itself (idea and law). This is what is meant when we say that reason is self-contemplative, it is its own object.

Again we must conclude from what has been stated with regard to the independence of the reason from sense perception and the categories of time and space, that the reason is not the faculty of

analogiam. For the truths are unique, and may have shadows and types, but no analogies." *Notes on Sherlock, Works*, V, 402.

¹¹ *Idea of a National Church, Works*, VI, 61-62; *Notes on Donne, Works*, V, 82.

¹² *Works*, I, 241-242.

¹³ *Works*, I, 456.

the finite; not in the sense that it excludes it, but in the sense that it includes it "eminenter". Thus the reason is the judge of the understanding, its guide and regulator.¹⁴

D. THE DILEMMA.

We believe that with these preliminary characteristics in mind, it is time to establish with Coleridge that the understanding and the reason, as we have described them, must differ specifically (in kind). We give the substance of the argument.

If two or more subjects have the same essential characters, they fall under the same general definition and, conversely, whatever subjects fall under the same general definition are of the same kind. Therefore, subjects that do not fall under the same general definition, must differ in kind from those that do.

Now if we compare the definitions (or specific traits) of understanding and reason, we shall find that they differ essentially, specifically. We reproduce verbatim the chart Coleridge presents in the *Aids to Reflection*.

Understanding.	Reason.
1. Understanding is discursive.	1. Reason is fixed.
2. The Understanding in all its judgments refers to some other faculty as its ultimate authority.	2. The Reason in all its decisions appeals to itself as the ground and substance of their truth. (Heb. VI. 13.)
3. Understanding is the faculty of reflection.	3. Reason of contemplation. Reason indeed is much nearer to Sense than to Understanding: for Reason (says our great Hooker) is a direct aspect of truth, an inward beholding, having a similar relation to the intelligible or spiritual, as Sense has to the material or phenomenal.

*The result is that neither falls under the definition of the other, consequently differ in kind.*¹⁵

This distinction in kind being established, let us undertake with Coleridge a more subtle inquiry into the mutual relations between

¹⁴ *Works*, V, 561-562.

¹⁵ *Works*, I, 245-246.

understanding and reason. Starting from our ultimate conclusion that in regard to understanding man and brute do not differ in kind, man being specifically superior only in as much as he is possessed of a reason, let us try to establish the relation that exists in man between reason and understanding.

It is certain that at all times the understanding feeds on material supplied by the organs of sense. Now these organs of sense may be outward and inward. The outward organs or, more exactly, the organs of outward sense, nourish themselves with material objects exclusively. Brute animals, we are made to observe, have an understanding which is endowed only with these organs of outward sense. Unfortunately, the proof that would be very *à propos* is not found. But let us continue.

Man's understanding, much more perfect, has likewise an organ of inward sense, and through the intermediate of this inward sense, his understanding is capable of acquainting itself with the invisible realities which, because of their condition of immateriality, escape the grasp of the senses. These are objects of the Spiritual world, and the organ by which they are known is called reason.

The conclusion is obvious. Understanding, which is a general faculty, may exist without being in its most perfect state, without having its highest form of perfection, the reason, and then the subject in which it is found is called a brute. It may acquire experience through the outward eye of its understanding, which experience may even entail abstract, general cognitions, but these are never necessary, nor certain, because derived from objects continually in a state of fluctuation, material phenomena. Reason, however, can never exist without understanding, because it is an organ of the latter. Moreover, "it manifests itself but in and through the understanding", it is then called the discursive reason.¹⁶

But a difficulty arises immediately. How can the reason which is essentially a suprasensuous faculty, independent of material reality for its cognition, reveal itself only by and through the understanding

¹⁶ "The understanding of the higher brutes has only organs of outward sense, . . . but man's understanding has likewise an organ of inward sense, . . . This organ is his reason." *The Friend, the Landing-Place, Essay V, Works*, II, 143-150. Cf. *Works*, I, 261-262.

which is by definition the faculty judging according to sense? Coleridge had anticipated the obstacle, and the answer is provided in the Kantian distinction between discursive and pure reason. We have already quoted a text in which Coleridge establishes this distinction, but we have not had occasion to stress the point.

First of all we must warn the reader that the distinction between pure and speculative reason does not establish the existence of two distinct faculties in the reason itself. It merely expresses two aspects, two modes of operation of the same faculty, based on a real difference in the manner of functioning.

The discursive reason is thus called because it considers the superior faculty in man in its relation to the inferior, the understanding. In fact these two powers of cognitive organs are not isolated. On the contrary they are intimately united in hierarchical relationship, the understanding being subordinated and subservient to the reason, serving to bring out necessary and universal truths contained in the infinite, into distinct light, by representing them in the forms of sensuous images. These are the reproductions framed in the categories of space and time, without consideration for material particularities or individual traits.¹⁷ In this case though, the necessity is conditional, because the truth (absolute) of reason is applied to facts gleaned from daily contact with phenomenal knowledge which is experience. This use of the understanding by the reason (at times it may become an abuse, if the understanding fails to maintain its position of inferior and attempts to dominate the superior faculty),¹⁸ occasions the distinction in the reason itself,

¹⁷ *Works*, I, 460. Here Coleridge states: "It must not be overlooked that this insulation of the understanding is our own act and deed. The man of healthful and undivided intellect uses his understanding in this state of abstraction only as a tool or organ; . . ." Cf. *Works*, V, 562, where the same idea is expressed.

The nature of this union is expressed in a much clearer fashion in a letter to Charles Augustus Tulk, dated February 12, 1821:

"From the understanding to the reason, there is no continuous ascent possible; it is a metabasis . . . even as from the air to the light. The true essential peculiarity of the human understanding consists in its capability of being irradiated by the reason, in its reciprocity; and even this is given to it by the presence of a higher power than itself . . ." Letter CVII, in *Coleridge, Select Poetry and Prose*, Stephen Potter, p. 688-690.

¹⁸ *Works*, V, 562. "When this is attempted [the understanding judging the reason], or when the understanding in its synthesis with the personal will, usurps the supremacy of the reason, or affects to supersede the reason, it is then what St. Paul calls the mind of the flesh [. . .] or the wisdom of the flesh."

[. . .] accordingly as we consider one and the same gift, now as the ground of formal principles, and now as the origin of ideas. Contemplated distinctively in reference to formal (or abstract) truth, it is the Speculative Reason; but in reference to actual (or moral) truth, as the fountain of ideas and the light of the conscience, we name it the Practical Reason.¹⁹

E. THE PROOF OF THE EXISTENCE OF PRACTICAL REASON.

Having developed the distinction between Practical and Speculative reason to considerable length in the Coleridgean system, we believe that the presentation of the contention for the existence of this Practical Reason will help the reader understand (in as much as it can be understood) the discrepancy between these two aspects of the same faculty in man.

In the *Biographia Literaria*, Coleridge tells us quite candidly that he adopted from the writings of Kant his exposition of this distinction between Speculative and Practical Reason, consequently, we shall not be surprised at the identity between the doctrines.²⁰ Indeed, whereas according to the philosophy of Aristotle and, today, of the entire Aristotelico-Thomistic School, the existence of a spiritual reason is a conclusion arrived at by an "a posteriori" argumentation, with Coleridge as with his German Masters, it is a starting point incapable of demonstration from effect to cause, but a postulate imperatively imposed upon us by our conscience. This testimony of conscience with regard to the existence in us of a will, a reason (practical), and the immortal ideas of God, the Soul, and Freedom, must be *believed*, taken for granted, on the weight of their own necessity. In other words, they must exist, otherwise nothing is possible.²¹

¹⁹ *Works*, I, 241-242; IV, 365; V, 562, 56.

²⁰ The evolution of Coleridge's mind relative to the present subject is given at length in these pages. *Works*, III, 256-258. Cf. Letter to J. Gooden Esq. dated Jan. 14, 1814, from Highgate, in *Works*, IV, 399-401. Cf. POTTER, *op. cit.*, 683 (He dates the letter 1820).

²¹ This conception of the moral order according to Coleridge would require a separate study, for it is altogether different from our own. For our purpose it was sufficient to mention the principal headings of his philosophical creed in this regard. For it is a creed in the strict sense of the word, a belief, as opposed to knowledge. A good resumé of this doctrine can be found in the *Professio Fidei* of Nov. 3, 1816. It reads thus:

"I believe that I am a free agent, in as much as, and so far as, I have a will, which renders me justly responsible for my actions, omissive as well as commissive.

The particular passage in the *Aids to Reflection* in which Coleridge explains the necessity of the existence of a Practical Reason proposes "to establish a general rule of interpretation and vindication applicable to all doctrinal tenets, and especially to the (so called) mysteries of the Christian Faith: to provide a safety-lamp for religious inquirers".²² We have already explained how philosophy, according to Coleridge, plays an essentially apologetical role, in the sense that its main function is the rational explanation and defence of the Articles of Revealed Religion. It is in this sense that he calls it a Christian Philosophy. This same, however, can be called Christian (in part), in as much as it is limited to the Moral Philosophy, the philosophy that deals with necessary, absolute truths, as opposed to the hypothetical value of assertions made by the speculative intellect which works in the domain of metaphysics. This domain of moral values has a necessary dependance on the will, its knowledge is imparted to us by God,

Likewise that I possess reason, or a law of right and wrong, which, uniting with my sense of moral responsibility, constitutes the voice of conscience.

"Hence it becomes my absolute duty to believe, and I do *believe*, that there is a God, that is, a Being, in whom supreme reason and a holy will are one with an infinite power; and that all holy will is coincident with the will of God . . .

"COROLLARY".

"The wonderful works of God in the sensible world are a perpetual discourse, reminding me of his existence, and shadowing out to me his perfections. But as all languages *presupposes* in the intelligent reader or hearer those *primary notions*, which it *symbolizes*; as well as the power of making these combinations of these primary notions, which it represents and excites us to combine, — even so I believe, that the *notion of God is essential to the human mind*: that it is called forth into distinct consciousness principally by the *conscience*, and auxiliarily by the manifest adaptation of means to ends in the outward creation. It is therefore evident to my reason, that the existence of God is absolutely and necessarily insusceptible of a scientific demonstration and that Scripture has so represented it. For it commands us to believe in one God. I am the Lord thy God: thou shalt have none other gods but me. Now all commandment necessarily relates to the will; whereas all scientific demonstration is independent of the will, and is apodictic or demonstrative only as far as it is compulsory on the mind, *volentem, nolentem*.

" . . . I believe in the life to come, not through the arguments acquired by my understanding or discursive faculty, but chiefly and effectively, because so to believe is my *duty*, and in obedience to the commands of my conscience.

"Here ends the first table of my creed, which would have been my creed, had I been born with Adam; and which, therefore, constitutes what may in this sense be called a natural religion, that is the religion of all finite beings. The second table contains the creed of revealed religion, my belief as a Christian." *Works*, V, 15-16.

See also *Works*, VI, 54, in note. " . . . For try to conceive a man without the ideas of God, eternity, freedom, will, absolute truth, of the good, the true, the beautiful, the infinite. An animal endowed with the memory of appearances and of facts might remain. But the man will have vanished . . . "

Also POTTER, *op. cit.*, Letter CIV, p. 684.

²² *Aphorisms on Spiritual Religion Indeed*, *Works*, I, 215.

and our adherence to it demands an understanding of its contents, at least in a negative manner. But since the speculative intellect is capable of hypothetical cognition exclusively (and hypothetical knowledge is never sufficient to demand an absolute assent of intellect prompted by the will), there needs be a faculty in man capable of discerning and passing judgment on these truths which have a real existence independent and absolute. This faculty we call the Practical Reason. It is the organ of wisdom and the source of living actual truths.²³ It includes the will, the conscience, and it is through the communication of this reason, or Spirit (in the Pauline sense) that we are able to cry out, Abba, Pater.²⁴

For the thinking Christian then, there is but one system of philosophy, there is but one guarantee to his Faith, there is but one way to avoid falling into the subtlest of errors; it is by establishing on the unshakable rock of Practical Reason the unconditional knowledge provided him by his Maker, through this Light that lighteth every man, this Spiritual mind of St. Paul: by using this same reason to dominate the understanding, and prevent a rebellion of the senses, a falling-away from the world of the Reason, that is from Religion, occasioned by the seduction of the lusts of the Understanding.²⁵ In a word, it is the distinction between Nature and Spirit and the corresponding one between Understanding and Reason. It is communication of God to Man, it is the self-consciousness of our dignity for we are endowed with a participation of divine life, for of us it was said, "Let us make man to our Image, and man became a living soul."²⁶ He became another god.

²³ *Aphorisms on Spiritual Religion Indeed*. See also *Works*, I, 241-242.

²⁴ "And herein consists the mystery of Redemption, that this has been rendered possible for us. And so it is written; the first man Adam was made a living soul, the last Adam a quickening Spirit. (I Cor. XV, 45)". *Works*, I, 242.

Compare with the text: "And man became a living soul. He did not merely possess it he became it. It was his proper being, his truest self, the man in man." *Works*, I, 119-120. (cf. I, John V, 20).

For the development of this same idea cf. *Works*, I, 275, where the will is distinguished from the reason, yet remains intimately united to it as a "sine qua non". And in the same volume, p. 268 sq., the parallel is made between reason as Spirit in St. Paul, and reason as light in St. John. With regard to the latter the stress is laid on the illumination of our reason by the supreme Reason or Logos. (*Works*, I, 460, in note.)

²⁵ *Aids to Reflection*, *Works*, I, 267-269; *Essay on Faith*, *Works*, V, 563-565.

²⁶ MARSH, *Preliminary Essay*, *Works*, I, 97. Cf. *Works* I, 119.

Conclusion.

In this paper, it was our purpose to explain the fundamental position in the Coleridgean System of thought. We do not know of any other work in which this has been attempted, if we leave aside the brief survey of Coleridgean philosophy presented by Messrs. Shedd and Marsh at the beginning of the first volume of the *Complete Works* in the edition compiled by Professor Shedd.

We do not intend to criticize the system of philosophy expounded by Coleridge, reserving this task for a later date. Our sole design was to ordinate and condense in logical fashion a philosophical structure which lays no claim to originality, but which has been declared by competent critics the strongest bulwark erected in defense of the Christian Scheme, at least in the English Language.

May we add that though we disagree with this philosophy, we do nevertheless sympathize with the man who spent his whole life in what appears to us a futile search after truth. The chase has a pathetic tinge in this, that, while building up a magnificent wall around his Faith to keep the enemy without, he had the misfortune of letting the latter slip in unawares, to this effect, that while he and his partisans sit back and think they have built up a strong defence, the whole edifice is being mined from within, and it is only a question of time till the entire city falls into ruins.

But we do not wish to overlap the scope of our inquiry. Let us rather give in summary-form, the matter presented in this paper. With Coleridge we have asked ourselves the question: Is there a valid and sufficient justification of the worth of human knowledge? If so, where is it to be found?

Very definitely, it is not to be had in the Materialism of Locke, Hobbes, or Hartley, nor in the equally ridiculous systems of Hylozoism, or Dualism. For all of these destroy the very nature of man, and lower him to the level of an animal, or a pure machine.

Nor is it afforded us in the Idealism of Berkeley having as its foundation the doctrine of Identity, for in this hypothesis all truth is ultimately founded, in the psychological order, on the knowledge (by immediate perception) of God, and culminates in an identification of

the knowing subject, man, with the unconditional object of all cognition, God. In other words, Identity leads to a Pantheistic God, which is no god at all.

The true solution is to be found in the analysis of God, of the universe and all beings contained therein. It becomes evident that the sum of all beings, created and Uncreated, must be divided into two classes, according to the manner in which they appear to us. First, there is that class of beings which we see, touch, hear, or perceive through any of our senses. And all of these we can classify under the common label — the world of Nature. Second, there is another world which does not come within the range of our senses, but the existence of which is no less manifest to us, it is that which we know by immediate intuition, contemplation, intellectual vision, through spiritual images which we call ideas, and are the very counterpart of the things they present to our minds. This is the world of Spirit.

To these two worlds, which are made known to us through different mediums, correspond two faculties very distinct, as distinct as are the two worlds which they make known to us. Between them there exists an unbridgable chasm, and one can never pass in a continuous line from one to the other. They belong to different orders. It follows from this that man who has knowledge of these two worlds of different order, must be endowed with two faculties of knowing which pertain to the corresponding species of being which is the object of their knowledge. These we name, the Understanding — the faculty of Nature, of sense, of conditional, phenomenal, general and abstract cognition — and the Reason, — faculty of the Spiritual, the necessary, the absolute, of the noumenal.

It is the failure of philosophers and thinkers in general to distinguish these two faculties, these two fields of knowledge, these two kinds of reality; it is for having established a difference in degree, rather than in kind, between Nature and Spirit, Understanding and Reason, says Coleridge, that the problem of the validity, nature, and scope of human cognition has so long been the object of controversy. This has been the great fault of an entire school of metaphysics having Aristotle as its head and founder. It is again due to the failure of maintaining this fundamental position that Pantheism has found

its way into the otherwise purest systems of thought, witness Aristotle himself, whose God, known by the Understanding, must be a part of the Universe of which He is supposed to be the cause.

The true system of philosophy to which we must turn, therefore, is the one we have propounded. Not because it is original, on the contrary, it is as old as philosophical wisdom itself. It is made up of truths sparsed here and there along the ages of intellectual inquiry, and claims no special author as founder. With it, and in it, we are certain of finding truth, all truth. We shall be able to perceive how "noble a creature is man", and perfect the natural powers of our Reason by a rational adherence to the dogmas of the Christian Revelation.

In his *Table Talk*, Coleridge is reported to have said:

You may not understand my system, or any given part of it, — or by a determined act of willfulness, you may, even though perceiving a ray of light, reject it in anger and disgust. But this I will say, that if you once master it, or any part of it, you cannot hesitate to acknowledge it as the truth. You cannot be skeptical about it.²⁷

How true this is, we leave to the reader to decide.

Hervé MARCOUX, o.m.i.,
Professor in the Faculty of Arts.

²⁷ POTTER, *Coleridge, Select Poetry and Prose*, p. 519.

Bibliographie

Compte rendu bibliographique

PLOTIN. — *Le enneadi. Plotino.* [Milano], Istituto Editoriale Italiano, [1947]. 22 cm. 2 vol. (Classici della Filosofia. Collana diretta da Remo Cantoni.)

Voici les deux premiers volumes d'une nouvelle édition italienne des *Ennéades* de Plotin. M. le professeur Giuseppe R. Faggin, à qui nous devons déjà un travail sur l'alexandrin (*Plotino*, Milano, Garzanti, 1945), a établi le texte critique de cette édition, en a fait la traduction et a enrichi le tout d'une introduction et de notes.

Dans cet ouvrage d'une belle élégance typographique, l'éditeur nous renseigne tout d'abord sur la tradition manuscrite des *Ennéades*, sur l'état de l'édition de Porphyre, sur l'édition d'Eustochius. Il apprécie ensuite l'ordre chronologique des traités pour passer à la question de l'authenticité. L'édition que nous présente monsieur le professeur Faggin utilise celles de ses prédécesseurs, notamment Creuzer, Volkmann et Bréhier. Il s'en remet à eux pour la collation des manuscrits déjà étudiés en entier et porte tous ses soins sur les Mss M, Q, Marc B, jusqu'ici partiellement étudiés. Le professeur F. a essayé d'être fidèle à la tradition manuscrite et s'est montré défiant à l'endroit des philologues qui ont souvent proposé des corrections arbitraires, inutiles ou nuisibles à l'intelligence du philosophe de Lycopolis; ceci ne l'a cependant pas empêché de tenir compte des ouvrages philologiques les plus récents.

Dans son introduction, il nous indique aussi les principales traductions des *Ennéades* et explique les critères qui lui ont servi de guides. « La presente versione vuol essere, il massimo possibile, fedele al testo greco, ma nello stesso tempo agile e chiara; evita però le parafrasi e gli ampliamenti, ma non rifugge dalle ripetizioni, quando esse appartengano all'originale » (p. xxxiii). Les notes ont pour but de renseigner le lecteur sur les diverses interprétations du texte, de clarifier la pensée de Plotin, de replacer le système plotinien dans son cadre historique en utilisant largement les auteurs contemporains (Atticus, Numénius, Philon, Porphyre, Plutarque, Longin) ou encore d'indiquer l'influence néoplatonicienne sur la pensée postérieure. Le présent travail est une œuvre de philologie et d'exégèse historico-philosophique.

La bibliographie placée en tête du premier volume est particulièrement complète et à jour. Nous pensons qu'avec celle du R. P. Bruno Switalski, C.S.S.R., dans sa monographie *Plotinus and the Ethics of St. Augustine* . . . New-York, [c 1946], elle constitue un des instruments de travail les plus précieux. Les deux bibliographies se complètent d'ailleurs mutuellement et seront désormais indispensables pour tous ceux qui voudront faire un travail sérieux sur la philosophie du maître par excellence de l'École d'Alexandrie.

Il faut aussi remercier monsieur Faggin d'avoir su traduire le texte de Plotin dans une langue facile, agréable et même littéraire. Il aura rendu à ses compatriotes italiens un service signalé en mettant entre leurs mains une version italienne complète

des *Ennéades* de Plotin; il n'en possédaient pas encore. Ce besoin était grand, puisqu'en même temps que lui, le R. P. V. Cilento donnait en 1947 une édition des *Ennéades* dont la *Rivista di Filosofia* (Torino) xxxviii (1947), p. 251-253 et le *Giornale di Metafisica* (Pavia), II (1947), p. 551-552, font le plus bel éloge.

Espérons que les deux éditions arrivent heureusement à terme et que les vœux formulés par le professeur Faggin à la fin de son introduction deviennent une réalité.

La molta fatica e il grande amore che ho posto in essa valgano a farmi perdonare i numerosi difetti e le molte inevitabili manchevolezze. E possa così il pensiero di Plotino ispirare in un più vasto cerchio di lettori quel senso del Divino ch'egli ha voluto salvare, nelle cose e nelle anime, dalle negazioni scettiche e materialistiche [p. xxxiii].

Ce souhait, nous le formulons, nous aussi, à l'endroit des compatriotes du savant éditeur, et il nous semble qu'il est singulièrement opportun en cette année 1948 où l'Italie et le monde entier, comme vient de nous le rappeler le saint-père, sont à la croisée des chemins. Souhaitons aussi que le fruit des labeurs de monsieur le professeur Faggin puisse l'autoriser à poser à bien des âmes la question que Bergson posait un jour à madame Maritain: « Est-ce que pour vous aussi cela a commencé par Plotin ? »

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

THOMAS D'AQUIN. — *In Librum Boethii de Trinitate quæstiones quinta et sexta*. Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850, mit Einleitung herausgegeben von Paul Wyser O.P. Professor an der Universität Freiburg in der Schweiz. Fribourg, Société philosophique; Louvain, Éditions E. Nauwelaerts, 1948. 24 cm., 78 p., 1 f.

Tout étudiant désireux d'approfondir le thomisme par un contact avec les textes originaux, saluera avec enthousiasme l'édition critique de cet opuscule de saint Thomas. Ces pages de l'Aquinat sont introduites par une préface qui traite des cinq points suivants: 1° l'originalité littéraire de cet opuscule: celui-ci tient le milieu entre le commentaire proprement dit et les traités rédigés sans le recours à d'autres œuvres; le texte de Boèce sert à saint Thomas de point de départ et ne lui fournit qu'une occasion de développements très personnels; 2° la structure et le contenu des quatre premières questions: le P. Wyser montre ici le lien qui rattache les explications de saint Thomas aux assertions de Boèce; 3° la question des sciences spéculatives: l'auteur de la préface met en lumière la nette différenciation entre les tendances néo-platoniciennes des théories de Boèce et le caractère franchement aristotélicien de la notion thomiste de science; 4° la date de l'opuscule: les opinions de Mandonnet, de Grabmann, de Bonnefoy et de Synave sont recensées et jugées insuffisamment motivées; d'après le P. Wyser, seul mérite créance l'avis de Chenu assignant l'année 1260 comme date de composition de l'*In Librum Boethii*; 5° l'édition: la présente édition des questions 5 et 6 reproduit le manuscrit signé de la main de saint Thomas lui-même et désigné par les historiens sous le nom de *Codex Vaticanus 9850*; l'éditeur se contente du recours à ce seul manuscrit. L'orthographe et la ponctuation s'écartent de ceux de l'autographe pour se conformer à l'usage moderne. Les titres des questions et des articles sont tous tirés du texte du prologue à chacune des questions. Le titre et sa numérotation comme aussi celle des objections sont désignées dans le texte comme ajoutées de l'éditeur par des parenthèses aigües. De même pour toutes les additions faites au texte, destinées à compléter une série d'*ommissiones* de l'autographe.

Celui-ci contient en effet un grand nombre de rayures, ainsi que des passages accompagnés de leur correction mais non biffés. Ce qui au jugement de l'éditeur doit être apprécié comme *delendum* non biffé, est désigné par des crochets carrés. Par contre, les fautes évidentes d'orthographe furent corrigées dans le texte même; mais en même temps la façon originelle défectueuse est toujours citée dans l'apparat critique. On n'a pas tenu compte des divers biffages qui dans l'édition Uccelli figurent dans l'apparat critique sous forme de *Litura*; à cet égard, la *Litura* du troisième article de la question cinquième est digne d'un grand intérêt. Les citations littérales dans le texte de saint Thomas sont mises en relief par des guillemets. Toutes les citations sont autant que possible vérifiées, et dans l'apparat, citées littéralement avec leur référence aux sources, exception faite pour les citations d'Aristote. Ces dernières sont tirées de l'édition berlinoise de Bekker, mais habituellement, c'est-à-dire chaque fois qu'elles s'accordent substantiellement avec les textes d'Aristote, elles ne sont pas données dans leur teneur littérale.

Une édition aussi fidèle et sûre mérite l'attention des historiens soucieux de connaître avec précision la pensée de saint Thomas.

J.-M.P.

* * *

JOSEPH LEGRAND, S.J. — *L'Univers et l'Homme dans la Philosophie de Saint Thomas*. Bruxelles, L'édition universelle; Paris, Desclée de Brouwer. 1946.

Deux parties se partagent l'œuvre du R. P. Legrand: l'univers en tant qu'il constitue un tout, et l'homme en tant que partie de cet univers.

Dans la première partie, l'auteur rappelle d'abord les principes fondamentaux sur les rapports entre le tout et ses parties; puis il s'applique à mettre en lumière l'immanence de tout l'univers à chacune de ses parties. Cette immanence se réalise dans l'esprit créé par le truchement de la connaissance et de l'amour, et dans les autres êtres, par l'intermédiaire des causalités efficiente et finale.

Dans la seconde partie, le R. P. étudie l'homme dans ses relations avec l'univers dont il fait partie. Et dans l'homme, ce sont les activités cognitives et affectives dominées par la raison et la volonté qui retiennent spécialement son attention; il les considère en tant qu'elles subissent l'influence des autres êtres de l'univers, et en tant que par elles l'homme peut agir sur les choses inanimées aussi bien que sur les autres personnes.

À l'intérieur de ces cadres classiques, l'auteur entend exposer la doctrine même de saint Thomas et, de fait, il appuie chacune de ses affirmations d'un ou de quelques textes du Docteur Angélique. Cette doctrine y apparaît même chargée (un peu trop à notre avis) des positions périmées de la physique médiévale.

L'œuvre se présente avec de belles qualités de clarté, de largeur de vue, d'information textuelle, mais avec une certaine lourdeur de phraséologie qui en rend la lecture peu intéressante. L'auteur, voulant embrasser le sujet dans toute son ampleur et sous tous ses angles, n'a pas suffisamment mis en relief le problème de fond qui est l'ordre de l'univers en tant que l'homme y joue un rôle de première importance. Pour saisir le sens de son étude, il faut revenir sur son plan, considérer de nouveau ses conclusions et essayer de se débarrasser du cadre dont les lignes, classiques sans doute, apparaissent trop au détriment du problème fondamental.

Le R. P. nous présente une étude qui devrait entrer dans l'enseignement courant et faire l'objet d'un ou de quelques chapitres des manuels de philosophie. Il nous faut lui être reconnaissants d'avoir repris cette question et de l'avoir reposée

avec tous ses éléments devant les penseurs de notre temps. La philosophie n'a tout son sens que dans la mesure où elle se termine à la contemplation de Dieu, mais d'un Dieu qui nous est rendu manifeste par l'ordre de l'univers. Il importe donc de scruter avec soin tout ce qui, dans cet univers, peut nous faire mieux pénétrer les perfections de l'Être premier source de tout être et de toute perfection.

Jean PÉTRIN, o.m.i.

* * *

F.-J. THONNARD, A.A. — *Extraits des Grands Philosophes*. Paris, [etc.], Société de Saint-Jean l'Évangéliste, Desclée & Cie, 1946. 20 cm. 3 f.p., 845 p.

Afin de satisfaire aux légitimes désirs des professeurs de philosophie qui utilisent le *Précis d'Histoire de Philosophie*, le R. P. Thonnard a publié des *Extraits des Grands Philosophes*. Il faut en féliciter l'auteur. Ces *Extraits* mettront les étudiants en contact avec les œuvres mêmes des philosophes et leur inspirera le goût d'aller aux sources. On se contente trop souvent du manuel d'histoire et des affirmations du professeur en matière d'histoire de la philosophie, alors qu'on devrait — selon les possibilités de circonstances et de temps — aller directement aux sources.

L'ouvrage du R. P. Thonnard doit nécessairement se limiter. Ce n'est pas dans un seul volume qu'il est possible de donner une idée exhaustive de la pensée des philosophes, mais nous croyons que les textes rapportés par le R. P. Thonnard ont été très bien choisis et qu'ils donnent une reproduction adéquate de la doctrine des « grands philosophes ». Ce volume sera donc indispensable aux étudiants qui n'ayant pas le temps de lire les œuvres mêmes des philosophes, désirent cependant prendre un contact, si rapide soit-il, avec les maîtres de la pensée.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

JACQUES MARITAIN. — *La Philosophie bergsonienne. Études critiques*. 3^e éd. rev. et augm. Paris, Librairie P. Téqui, 1948. 23 cm., lxix-383 p.

Nos lecteurs connaissent bien les études critiques de J. Maritain sur *La Philosophie bergsonienne*, publiées pour la première fois en 1913. Elles ont marqué une date dans l'histoire des idées en France, parce qu'un disciple de Bergson y exposait hardiment les critiques qu'il croyait devoir faire de la doctrine d'un maître vénéré, en même temps qu'il présentait une synthèse de la métaphysique thomiste en plein renouveau. Il allait même jusqu'à distinguer un double bergsonisme : le bergsonisme de fait, qu'il trouvait inacceptable ; le bergsonisme d'intention qui lui semblait « orienté vers la sagesse thomiste ». *De Bergson à Thomas d'Aquin* lui semblait un achèvement en même temps qu'une délivrance.

Amicus Plato, sed magis amica veritas . . . La sagesse elle-même s'est plue, semble-t-il, à rapprocher ces deux « grands amis » qui la cherchaient par des voies différentes, mais avec une ardeur et une noblesse égales.

Cette troisième édition du premier livre de J. Maritain, à vrai dire, est la réimpression de la seconde (1929), sauf quelques minimes corrections de style (p. lxix). Depuis lors, l'auteur a repris et développé certains de ses thèmes. On se reportera aux deux premiers chapitres du recueil *De Bergson à Thomas d'Aquin*, publié en 1944, pour ce qui concerne les derniers développements de la philosophie bergsonienne.

Roger GUINDON, o.m.i.

Table des matières

Section spéciale

ANNÉE 1948

Articles de fond

PAGES

CARRIÈRE (G.), O.M.I. — <i>Platon, médecin des âmes</i>	22*-27*
GUAY (A.), O.M.I. — <i>Les instituts séculiers</i>	5*-21*, 77*-103*
LAURIN (R.), O.M.I. — <i>Désir naturel du surnaturel</i>	53*-62*
MARCOTTE (E.), O.M.I. — <i>Morale thomiste et sanctification chrétienne</i>	141*-149*
MARCOUX (H.), O.M.I. — <i>The Philosophy of Coleridge</i>	38*-52*, 104*-112*, 150*-169*
SIWEK (P.), S.J. — <i>L'existence de Dieu dans la philosophie de Spinoza</i>	113*-131*, 170*-183*

Rapport de la Société thomiste de l'Université d'Ottawa

<i>Les relations du droit et de la loi</i>	63*-73*
--	---------

Bibliographie Recension des revues

<i>Dominican Studies.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	132*
---	------

PAGES

<i>La pensée catholique. Cahiers de Synthèse doctrinale.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	133*-134*
<i>Lumen vitæ. Revue internationale de la Formation religieuse.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	132*-133*
<i>The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	134*

Comptes rendus bibliographiques

AUGUSTINE (St.). — <i>The First Catechetical Instruction, De Catechizandis Rudibus.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	134*-135*
DE BENEDICTIS (M.M.), O.F.M. — . . . <i>The Social Thought of Saint Bonaventure.</i> (Roger Guindon, o.m.i.)	140*
DE RÆYMÆKER (Louis). — <i>Introduction to Philosophy.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	137*-138*
GARRIGOU-LAGRANGE (Reginaldus), O.P. — <i>De Gratia. Commentarius in Summam theologicam S. Thomæ. I^{re}-II^{re}, q. 109-114.</i> (Jacques Gervais, o.m.i.)	75*-76*
GILSON (Étienne). — <i>Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin.</i> (Léonard Ducharme, o.m.i.)	136*-137*
HUBY (Joseph), S.J. — <i>Mystique paulinienne et johannique.</i> (Rodrigue Normandin, o.m.i.)	135*
JOANNES A SANCTO THOMA. — <i>Theologiæ Dogmaticæ Communia [De Certitudine Principiorum Theologiæ. De Auctoritate Summi Pontificis.]</i> (Eugène Marcotte, o.m.i.)	135*-136*
JUGIE (Martin), AA. — <i>Où se trouve le Christianisme intégral? Essai de Démonstration catholique.</i> (A. Joppolo, o.m.i.)	184*

LECLERCQ (J.). — <i>Leçons de Droit naturel. T.I. Le Fondement du Droit et de la Société. T.II. L'État ou la Politique.</i> (Roger Guindon, o.m.i.)	138*-139*
<i>L'Église et le Pécheur. La Pénitence.</i> (Jean Pétrin, o.m.i.)	139*-140*
LEGRAND (Joseph), S.J. — <i>L'Univers et l'Homme dans la Philosophie de Saint Thomas.</i> (Jean Pétrin, o.m.i.)	252*-253*
MARITAIN (Jacques). — <i>La philosophie bergsonienne. Études critiques.</i> (Roger Guindon, o.m.i.)	253*
NAHM (Milton C.). — <i>Selections from Early Greek Philosophy.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	76*
PIOLANTI (Antonius). — <i>De Sacramentis.</i> (A. Joppolo, o.m.i.)	74*-75*
PLOTIN. — <i>Le enneadi. Plotino.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	250*-251*
ROSCHINI (Gabriel M.), O.S.M. — <i>Introductio in S. Theologiam.</i> (Eugène Marcotte, o.m.i.)	74*
THOMAS D'AQUIN. — <i>In Librum Boethii de Trinitate quaestiones quinta et sexta.</i> (J.-M.P.)	251*-252*
THONNARD (F.-J.), A.A. — <i>Extraits des Grands Philosophes.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	253*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

